أمـــــل

التاريخ – الثقافة – المجتمع

تصدر ثلاث مرات في السنة

العدد 35 السنة السادسة عشر 2009

ص – ب 14910
البريد المركزي- الدار البيضاء-
البريد الالكتروني:
maarroufdafali@yahoo.fr
هاتف – فاكس- 052-61-26-30

السحب: مطبعة النجاح الجديدة
التوزيع: سوشبريس
الأفكار الواردة في المقالات تعبر عن آراء أصحابها
المقالات المرسلة إلى المجلة لا ترد إلى أصحابها
ملف الصحافة: 8 ص 85
الايداع القانوني: 48-92
ردمد: 1113/7967

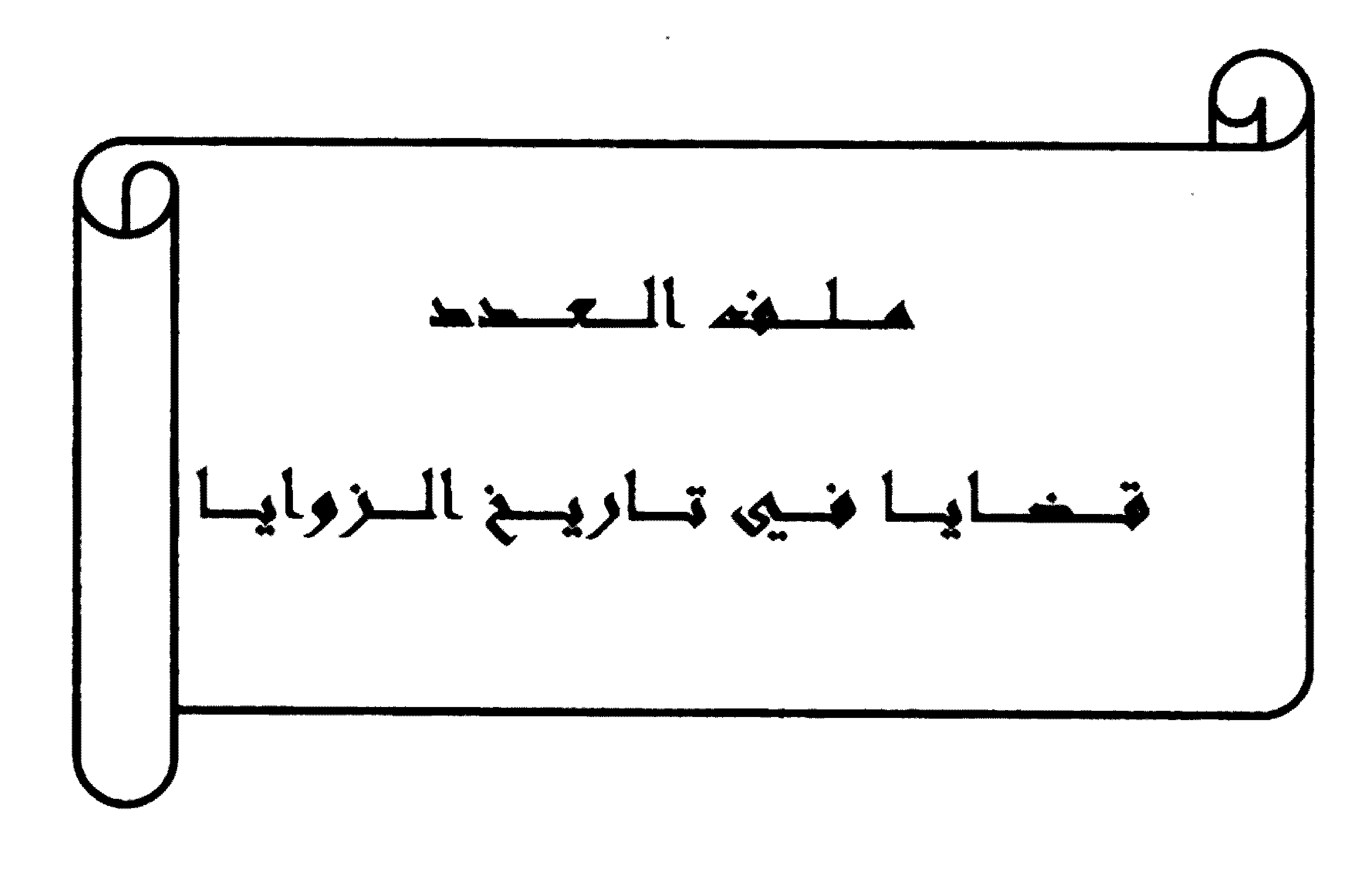
طبع هذا العدد بدعم من وزارة الثقافة

محتويات العدد

ملف العدد

متابعات

قضايا نسائية


ملف العدد
قضايا في تاريخ الزوايا

عزبان الزاويا بالمغرب خلال القرن التاسع عشر بين التفويض المخزني و سلطة شيخ الزاوية ملاحظات أولية

محمد المازوني*

انطوت دراسة موضوع عزبان الزوايا المغربية خلال القرن التاسع عشر على قدر كبير من الالتباس. و يعود السبب في ذلك إلى الغموض الذي اكتنف تداول المعنى المراد بمصطلح العزيب. فاستنادا إلى مصادر القرن التاسع عشر بدا أنه "من العسير تحديد المعنى الحقيقي للعزيب تحديدا دقيقا(1). فإذا كان المعنى العام المتداول هو " أرض زراعية تستغل في غياب مالكها بواسطة من ينوبهم في ذلك(2)، فإن المقصود بالعزيب بالنسبة للزوايا و الشرفاء يأخذ معنى أكثر تعقيدا في دلالته و مغزاه، بحكم خصوصية مؤسسة الزاوية و الطبيعة الخاصة للشرفاء و شيوخ الزوايا في هرمية المجتمع المغربي.

ارتأينا لمعالجة هذا الموضوع الانطلاق من حالة الزاوية المصلوحية بحوز مراكش(3) باعتبارها- إلى جانب زاوية وزان- من الزوايا المغربية التي تحصلت على قدر كبير من العزبان و الامتيازات المخزنية. و حتى تكون هذه المعالجة أكثر شمولية آثرنا الاستئناس ببعض الاستنتاجات الواردة ضمن دراسات جغرافية و سوسيولوجية حديثة همّت تحليل البنية العقارية وطرق استغلال الموارد المائية بسهل الحوز(4).

فقد دلت إحدى هذه الدراسات أن "(...) محيط مراكش شمل وحده أكثر من ثلاثمائة عزيب(5)، مما يدل على اتساع نطاق هذا الصنف من الحيازات بهذه الجهة من المغرب.

---

* -أستاذ باحث- كلية الآداب و العلوم الإنسانية- أكادير.

و من خلال تتبع التوزيع الجغرافي لمجالات هذه العزبان، تبين أنها كانت في مجملها مرتبطة بموارد المياه الدائمة، من وديان و سواقي و خطارات، و هو الأمر الذي جعلها في غالب الفترات في مأمن من مضاعفات الجفاف. أما من حيث أنواعها، فقد أمكن تمييز صنفين بارزين: عزبان جبلية و أخرى سهلية (أزغار)، و كلا الصنفين ضم مقرات خاصة بالرعاة و المزارعين المنفردين. كما أنها استعملت كذلك لإيواء صاحب العزيب كلما شد الرحال لتفقد أحوال مشاريعه الفلاحية.

و شهد القرن التاسع عشر تعاظم هذا الصنف من الحيازات، حيث دأب شيوخ القبائل الحوزية و كبريات العائلات بمراكش على تخصيص نطاقات موازية بمحيط المدينة، تكون رابطا بين ممتلكاتهم سواء في السهل أو في الجبل أو في المدينة نفسها، لذلك حمل العزيب في العرف المحلي أحيانا تسمية الدار للدلالة على الإقامة الثانوية لصاحبه.

و نظرا لارتباط مجالات العزبان في الغالب بالموارد المائية، فإنها تحولت إلى أرضية إنتاجية بفضل خدمتها من طرف الزوايا في إطار مجهوداتها الدائمة لاستصلاح موات الأراضي وإنعاش البادية، الأمر الذي شجع شيوخ الزوايا على السعي لامتلاك أكبر حيز منها في سياق أدوارها التقليدية التي انطلقت منها أو في سياق تكليفات مخزنية لها بإحياء موات الأرض وعمارتها[1] عبر آلية شرعية مقيدة.

مثل هذا المبدأ الأخير المنطلق الذي قامت عليه الزاوية المصلوحية منذ نشأتها في الثلث الأول من القرن السادس عشر، حيث سمح لها أداؤها المبكر في خدمة الأرض باكتسابها لحقوق استغلال لأراضي كانت مشاعة بين القبائل الحوزية المحلية، سواء في نطاق الزاوية القريب أو ضمن أحواض مائية (نفيس و غيغاية). فتحولت هذه الامتيازات بفعل تعاقب الزمان إلى ممتلكات مخصوصة للزاوية، مما زكى الشرط المقيد لعملية الإحياء و المتمثل في القاعدة المعروفة " من أحيي أرضا فهي له "، و هو نفسه التقييد الشرعي الذي اعتمده سلاطين المغرب في منحهم تلك الامتيازات للقوى الدينية، على الأقل منذ عهد أحمد المنصور السعدي.

بهذا المعنى شكلت العزبان جزءا مهما من تلك الامتيازات المكتسبة من طرف الزاوية في سياق أدوارها التقليدية المقيدة بضوابط المراقبة الشرعية المألوفة و الأحكام المخزنية المشروطة، مما أعطى لهذه الامتيازات كل مظاهر المشروعية المطلوبة. و هنا يكمن بالضبط سر إلحاح شيوخ الزوايا على ضرورة إعطاء هذه الامتيازات صفة التمليك الفعلي بدل إبقائها رهينة مبدأ الانتفاع

المشروط، الذي كثيرا ما لوح به المخزن كلما بدر من بعضهم نزوع نحو التمرد أو مخالفة لشرط الانتفاع، و تحت نفس الدواعي ظل الإلحاح على إعطائها وضعا اعتباريا بإكساب المستفيدين منها ظهائر الرعاية و الأمان .

حدود التفويض المخزني في تدبير العزبان

بالانطلاق من ظهير للمولى الحسن إلى القائد محمد بن داوود (قائد ايالة تامصلوحت) في شأن وضعية شيخ الزاوية المصلوحية محمد بن سعيد (1872-1908)، يتضح نظريا أن عزبان الزاوية المصلوحية لم تكن من اختصاص أعوان المخزن، فهي من صلاحيات صاحبها "(...) و عزبانه لا يتصرف فيها و لا في أصحابها أحد سواه، كما هو شأن عزائب الشرفاء"(6).

و بمقارنة بظهائر سلطانية و مكاتبات مخزنية مماثلة، تبين أن المخزن آثر جعل العزبان و المقيمين عليها غير خاضعين مباشرة لسلطته،"(...) إذ لم يكن هؤلاء المقيمون بالعزائب مطالبين بأداء أعمال السخرة أو تزويد المخزن بالحراك و غيرها من الكلف التي خضع لها الرعايا الأخرون (7)، مما يدل – نظريا – على أن ثمة تفويضا معلنا من المخزن بممارسة شيوخ الزوايا لكل صلاحيات التسيير و التدبير دونما رقيب أو حسيب من أعوانه. و بحكم هذا التفويض المفترض أصبح المقيمون بالعزيب مشمولين برعاية الشريف "(...) الذي يظللهم بحمايته وبصحبته (...) فيتمتع سكانه بالإعفاء من ضريبة النائبة و من المكوس و واجبات السوق (8)، كما ينتج عن ذلك- نظريا- انسلاخهم عن السلطة القضائية للمخزن، مما ترتب عليه تحويل عزبان الشرفاء والزوايا إلى حرم و زواك (دار الضمانة بالنسبة للوزانيين) استحال على المخزن أن ينفذ إليها، "(...) و إن اعتصم به مجرم، فعلى موظفيه أن يمروا عبر قناة الشريف (9) .

من دون الدخول في التفاصيل و المقارنات المتعلقة بهذه النقطة، يبدو أن العزبان اكتسبت هذه الصفة المتميزة انطلاقا من ترسيخ مبدأ الإنعامات السلطانية الذي دأب عليه السلاطين منذ العهد السعدي، فتحولت صفة الانتفاع المبينة في الظهائر إلى مطالبة بحق التملك، خصوصا في الوقت الذي بدأت تظهر فيه قوى محلية تنازع المنتفعين في الاستفادة من إقطاعاتهم المكتسبة .

في اعتقادنا شكل صعود القيادات الحوزية الكبرى و طموحها في الهيمنة على المجال الحوزي عاملا أساسيا في تحويل مسار هذه الامتيازات، مما حمل المنتفعين بالعزبان على المطالبة بأن تكون لها حماية شرعية و سندا مخزنيا . و قد لاحظ البعض من الباحثين أن وضعية العزبان " (...) أخذت شكلها التأسيسي و تعممت في النصف الثاني من القرن 19 م، و استشرت خاصة

في عهد مولاي عبد الحفيظ(10) الذي تزامن عهده مع صعود القيادات الجنوبية الكبرى (الكندافي / المتوكي – الكلاوي – عيسى بن عمر ...)، و تنامي الحمايات الأجنبية لقوى محلية نافذة (شرفاء وزان / شرفاء تامصلوحت) . و هو الوضع الذي كشف عن بعض جوانب الاحتراز من جانب أصحاب العزبان لمصير امتيازاتهم، خصوصا بعد أن تفاقمت أوضاع الدولة المغربية و تزايدت أطماع المتنفذين من أصحاب السلطة و الجاه، فلم يعد أمام هؤلاء من خيار سوى الالتجاء إلى طلب الدول الأوروبية لحماية ما اعتبروه "حقوقهم المكتسبة".

و لعل ما زكي هذا الهاجس الاحترازي من لدن المنتفعين بالعزبان كون هذه الامتيازات لم تكن دائمة و لا ثابتة الانتفاع، إذ كانت باستمرار موضع مسائلة و مراجعة من طرف المخزن الذي كان يملك حق تجديد استغلالها بظهائر سلطانية، و حيث أن "الإقطاع ينشأ بظهير، فإنه يمكن أن ينقطع بقرار سلطاني، فتخضع الأرض من جديد لنظام أراضي النائبة"(11).

و بسبب هذه الوضعية أصبح حق ملكية العزبان بالغ الغموض، فهي "نظريا" أراضي لا يجوز تفويتها بحكم رقابة الدولة عليها، بيد أن مسار الاستغلال قاد المنتفعين بها إلى اعتبار أنفسهم ملاكا فعليين لها يجوز لهم التصرف بها كما شاءوا، مما أفضى إلى ظهور تأويلات متضاربة حول من هو صاحب الحق الشرعي.

يبدو أن من العوامل التي أدت إلى هذا الوضع النتائج المباشرة للتسرب الأوربي "(...) الذي أضفى على أراضي الزوايا قيمة مضافة بحكم المضاربات و السعي لامتلاك الأراضي وخلق مشاريع مشتركة مع أصحابها، انتهت باعتراف الحماية الفرنسية بحق المنتفعين بالعزبان بعموم ملكيتهم لها"(12).

بالرغم من أن القواعد المنظمة لقطاعات العزبان ظلت واهية و ملتبسة، إلا أن التفويض الذي منح لأصحابها جعلها تأخذ صفة ملكية محصنة من تدخلات أعوان المخزن، فالمنتفع بالعزيب يمارس اختصاصات و سلطات لا يختص بها شرعا سوى السلطان، و هو بهذا مكلف – بحسب التفويض المفترض – بأعمال لا يقوم بها إلا من كان في خدمة المخزن. لهذا السبب ندرك لماذا ظل السلاطين حريصين على اعتبار شيوخ الزوايا و المستفيدين من الإنعامات السلطانية مجرد خدام للأعتاب السلطانية أو محسوبين عليها(13). و سوف تتوضح دلالة ذلك حين عارض السلطان المولى الحسن منح الحماية الفرنسية لشريف وزان، أو حين احتج المولى عبد العزيز على منح مولاي الحاج المصلوحي الحماية الإنجليزية(14).

تعكس هذه النظرة المخزنية الصريحة حدود التفويض الموكول لشيوخ الزوايا، سواء في عزبانهم أو في ما أوكل إليهم من سلطات على من كان مظللا بحمايتهم. فالسيادة على العزيب وممارسة اختصاصات الجباية و القضاء به، لم تكن إلا تنازلا نظريا عن حق من حقوق السلطان على رعيته و لم يكن الارتكان إليها مدعاة للاعتراف بحق التدبير المطلق. و لعل من دواعي الاحتياط في التسليم بهذا الحق المطلق، ما أضحى يمثله العزيب من آثار على سيادة سلطة المخزن على رعيته. فقد تحولت العزبان إلى ملاذ آمن للفارين من الخدمة العسكرية(15) و المجرمين، أو بعض الراغبين في الانفلات من استبداد القواد أو المتهربين من أداء الضرائب الشرعية ... مما أدى إلى فقدان المخزن لحق الرقابة عليهم و ضياع حقوقه، فكانت صفة الانتفاع المقيد التي تمسك بها السلاطين المسوغ الشرعي و المخرج الطبيعي لإعادة الاعتبار لوضعه السيادي على الإقطاعات و مناسبة لمراجعة أداء المنتفعين بها.

إن تكريس سلطة المنتفعين على العزبان لا تعني بأي وجه من الوجوه حقا مكتسبا لممارسة سلطة فعلية، فإقرار التسيير ظل مراقبا بقيود و ضوابط يعود حق الفصل فيها لصاحب الحق الشرعي، و هو المخزن. لهذا ندرك لماذا طلب شيخ الزاوية المصلوحية من السلطان مولاي الحسن إسدال رداء الأمان عليه و على عزبانه و أصحابه و ناشده بتثبيت إقراره على التصرف فيها، لو لم يكن مدركا لرقابة السلطان عليها وحقه في مراجعته فيها ؟(16).

إن إسدال رداء الأمان على شيخ الزاوية و عزبانه و عزابه، بقدر ما كان تحصينا له من مضايقات محتملة من أعوان المخزن، بقدر ما أسقطه في دائرة الخضوع لإرادة السلطة. و هي على كل حال دائرة معلومة الغايات و المقاصد و محكومة بأدوار و وظائف لا محيد للمنتفعين من أدائها لحساب السلطة المانحة.

حدود سلطة شيخ الزاوية على عزبانه

تتأكد محدودية سلطة شيخ الزاوية على عزبانه من خلال مجموعة من الوقائع التي احتفظت بها الروايات المحلية و تضمنتها الكثير من المراسلات المخزنية، حيث بينت أن عزبان زاوية تامصلوحت ظلت عرضة لانتهاكات القبائل و تجاوزات القواد و أعوان المخزن.

من هذه الوقائع نذكر هجوم آيت داود (فرع من قبيلة آيت يمور) على عزيب الزاوية المصلوحية بأسكجور و الذي رفع على إثره شيخ الزاوية شكوى إلى السلطان مناشدا إياه بالتدخل للفصل في الدم و النهب، و قد أجابه بأنه " (...) كتب لخليفته بذلك، فإن هو فصل فذاك و إلا

فأعلمنا "(17). غير أن شكوى المصلوحي تضمنت كذلك التماسا "بإسدال رداء العز و العناية " عليه، كنوع من التجديد لحرمة عزيبه" (...) و أما ما طلبته من سدل رداء العز و العناية عليكم، فإنا على بال منكم لا نقبل أحد جسارة على جانبكم أعزكم الله بعز طاعته "(18).

و بعد أقل من أسبوعين من صدور الأمر للقائد أحمد بن مبارك اليموري بمكاتبة خليفته على آيت داود للفصل في شكوى المصلوحي، جاء الإعلام بأن " (...) دعواك على آيت يمور إخوان القائد أحمد بهجومهم على عزيبك فاصلها معك خليفته حين كنتم هنا في العيد "(19). مما يجعلنا نتبين هشاشة الحماية المفترضة و قصور سلطة شيخ الزاوية على عزيبه. فبالرغم من الإقرار له (نظريا) بهذه السلطة فإنه لم يكن يملك الآلية العملية لتنفيذها، مما يجعل تظليله وأصحابه برداء الأمان مجرد ستار رمزي يخفي العجز الحقيقي عن ممارسة أية سلطة مفترضة، و بالتالي لم تكن استقلالية التسيير المتحدث عنها في بعض الدراسات، سوى إجراء شكلي لا يخول صاحب العزيب حقا شرعيا و لا يعطيه حق الفصل فيما يقع على تراب عزبانه من منازعات وحوادث .

ولتأكيد هذا الاستنتاج، نسوق واقعة الذمي الذي وجد مقتولا في إحدى عزبان الزاوية المصلوحية (عزيب عين معزوزة)، فبعد إشعار شيخ الزاوية بالحادثة سارع إلى إخبار القائد أحمد أومالك للشروع في تقصي ظروف القتل، غير أن السلطان بادر بإخراج "(...) العدول على يد أخينا مولاي عثمان و خديمنا محمد بن داود و الذمي أخي القتيل، حتى وقفوا على محل القتل (...) و حمله من عينته لترابك " (20)، و على إثر ذلك حرر شيخ الزاوية رسم إشهاد على ذلك، وصلت نسخة منه إلى السلطان . لكن معتمد هذا الأخير في تحديد ملابسات الحادثة ظل الرسم الذي وجهه القائد أحمد أومالك من دون الأخذ بما وقف عليه شيخ الزاوية المصلوحية من حقائق، مما يدل على أن السلطان لم يكن ليعترف بالتحقيق الذي أجراه في عزيبه، لذلك أوكل مهمة التقصي في حيثيات القتل للقائد أحمد أومالك.

تأكدت هذه النتيجة بالأمر الذي وجهه السلطان لشيخ الزاوية بأن "(...) تسلك الشرع المطاع مع الذمي و العمل على ما يحكم به، و ها الرسمان يصلان "(21)، و هو ما يفيد بالحجة أن سلطة شيخ الزاوية على عزبانه ظلت مقيدة بسلطة المخزن.

إن القول بأن صاحب العزيب كان يمارس سلطة قضائية أمر مشكوك فيه، إلا إذا اعتبرنا أن هذه السلطة كانت تنفذ من طرف أعوان المخزن عبر رعاية صاحب العزيب و ليس بصورة تلقائية منه. و هذا يقودنا إلى الحديث عن الأدوار الحقيقية التي كان يمارسها المنتفعون بالعزبان.

بالرجوع إلى مضامين الكثير من ظهائر الإقطاع و الإنعامات الممنوحة للزوايا، نلاحظ أن المقتطع لم يكن يفوض للمستفيد غير الحق في جمع الزكاة و الأعشار التي تدفع للزاوية و التي تصرفها على من استحقها من المساكين و الضعفاء و عابري السبيل(22) و هي بهذا المعنى تعود إلى الأصل الشرعي الذي قيد صرف هذا النوع من المداخيل الشرعية، كما شمل التفويض كذلك الصدقات الواردة على الزاوية(23) فضلا عن صرفها في إصلاح منشئات الزاوية و مرفقاتها، من مدارس و بيوت ضيافة ...و بالتالي لم يكن التفويض المخول لصاحب العزيب ليتجاوز السلطة السياسية للمخزن، رغم ما توحي به الصفة الإطلاقية للتفويض الظاهرة في الظهائر السلطانية. لذلك يصعب الحديث عن تفويض مطلق، كما استنتج البعض (لازاريف)، رغم السيادة الرمزية و الروحية للمنتفع بالإقطاع. فإسناد سلطات من قبيل جمع الزكاة و الأعشار – و هي من اختصاص السلطان شرعا – لا تعني القول بممارسة شيخ الزاوية لسلطة فعلية، و إلا لجاز لنا الإقرار بأن العزبان كانت تمثل إمارات مستقلة، فيما أن حقيقتها في الواقع، لا تعدو أن تكون مجرد امتيازات تحصلت عليها الزوايا و بعض الأسر الشريفة من طرف المخزن لقاء أدوار و وظائف تنوعت بحسب المعطيات الظرفية لسياسة الدولة في الزمان و المكان .

هوامش وإحالات

[1] إيكلمان (ديل)، الإسلام في المغرب، البيضاء، دار توبقال للنشر، 1989، جزآن، ص 66.ترجمة محمد أعفيف .

[2] Aubin (E) ,Le Maroc d'aujourd'hui , Armand Colin, Paris, 1913,p15

كلمة عزيب مشتقة من فعل "عزب – عزوبا: أي بعد و غاب و خفي، فهو عازب"، و تعزب و هو من قضى في العزوبة زمنا ثم تأهل، و العزب أهل" من لا أهل له من الرجال و النساء، و الأعزب من لا أهل له. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، ج4، ص 2923. أما المعنى الإصطلاحي للكلمة فيدل على الإقامة المنفردة أو المعزولة، و هي حالة الفلاحين المنقطعين أو الملحقين بالأراضي الخارجة عن نطاق الممتلكات المباشرة. و العزبان بهده الصفة مجالات معزولة قد توجد في مناطق الرعي الجبلية أو في ملحقات بالسهل.

[3] تأسست الزاوية المصلوحية في بداية القرن السادس عشر على يد عبد الله بن حسين الأمغاري، و هو من المريدين الأوفياء لشيخ الطائفة الجزولية عبد الله الغزواني. عن تفاصيل هذا التأسيس، يراجع: المازوني، محمد، الزاوية المصلوحية و المخزن منذ التأسيس إلى سنة 1894، دكتوراه دولة في التاريخ، تحت إشراف الأستاذ إبراهيم بوطالب،كلية الآداب بالرباط، 2003، مرقونة.

4 - .Pascon (P), Le Haouz de Marrakech, CURS- CNRS- INAV, Rabat, 2T, 1977
Pascon, Les systhèmes d'éxploitation du sol dans le Haouz de Marrakech, RGM,no 1-2 , Rabat,1962.
Lahlimi (A), Les terres irriguées et le monde rural de la Tassaout Moyenne,RGM,no 11, Rabat, 1967
Pégurier (J) ,Espaces urbaines en formation dans le Tensift, SMER, 1981.
Généviève (Jolly-Ates), Gestion de l'eau dans le N'fis, Fac.de droit, Marrakech, 2000.

5 - Pascon, Les systhèmes du sol dans le Haouz de Marrakech, RGM,no 1-2, 1962, p 104.

[6] - جاء في مقدمة الرسالة:"(...) فإن الشريف السيد الحاج بن مولاي سعيد المصلوحي من المحسوبين على جانبنا العالي بالله كما كان أسلافه رحمهم الله، فاستوصي به خيرا و سدل عليه رداء الأمان و على عزبانه و أصحابه". في 11 جمادى الأولى عام 1293.

[7] - إيكلمان، ن.م، ص 68 .

[8] - لازاريف (كريكوري)،" الاقطاعات العقارية في المغرب : مساهمة في دراسة تكوين الممتلكات الخاصة بالبوادي المغربية "، مجلة دار النيابة، عدد 7 – 8، 1985، ص 50 .

[9] - نفسه .

[10] - لازاريف، ن.م، ص 51 .

[11] - لازاريف، نفسه . أعطى نماذج عن حالات في عهدي المولى سليمان و المولى عبد العزيز .

[12] - لازاريف، نفسه . من الحالات المعبرة على ذلك حالة شريف وزان الذي سعى لبيع أراضيه لرجال أعمال فرنسيين و حالة شريف تامصلوحت الذي باشر في سنة 1892 (م) مشاريع زراعية مشتركة مع شركة فرنسية .

[13] - و هذا واضح من ظهير مولاي الحسن لباشا مراكش محمد بن داود المتعلق بإسدال رداء الأمان على المصلوحي و عزبانه و أصحابه .

[14] - " فنأمرك (محمد العربي الطوريس) بالكلام مع نائب النجليز في ذلك و إعلامه بعدم تسليم حمايته لانخراطه في سلك المخزن و عدم اقتضاء الشروط تسليمها (...) فهو من المرابطين الذين كان سيدنا المقدس يصرفهم في القضايا ، كأحد أعيان جنده السعيد (...) بحيث لا فرق بينه و بين من هو منخرط في سلك المخزنية " . من رسالة السلطان إلى محمد العربي الطوريس، في 12 ذي الحجة 1312 .

[15] - من ذلك حالة التكنيين الفارين من الخدمة العسكرية و التجاؤهم بحرم الزاوية المصلوحية، جمادى الأولى 1307.

[16] - جاء في رسالة من السلطان المولى الحسن إلى شيخ الزاوية المصلوحية محمد بن سعيد ما يدل على ذلك"(...) لما قرأ عليكم كتابنا الشريف بإقرار خديمنا القائد محمد بن داوود على ولاية تامصلوحت و ما تخوفته على عزبان الزاوية الخارجة عنها، و طلبت الأمان عليكم و إقراركم على التصرف في عزبانكم (...) فلا تخف و تتشوش و عليك الأمان من جانبنا العالي بالله (...) أما عزبان الزاوية فهي باقية تحت نظرك أينما كانت (...)كما هو شأن عزبان الزوايا". مؤرخة في 9 جمادى الأولى 1293.

[17] - في 7 ذي الحجة 1300 .

[18] - نفس الوثيقة .

[19] - رسالة من السلطان مولاي الحسن إلى مولاي الحاج، 21 ذي الحجة 1300 هـ .

[20] - رسالة السلطان إلى مولاي الحاج بتاريخ 17 رمضان 1301 . و لوحظ أن السلطان خاطب شيخ الزاوية بعبارة أخوية : " ابن عمنا الأرضى السيد محمد بن سعيد المصلوحي " .

[21] - نفس الرسالة السابقة .

[22] - جاء في ظهير للمولى إسماعيل لشيخ الزاوية المصلوحية الأمر بصرف الزكوات و الأعشار " على من استحقها من المساكين و نوبناه عن أنفسنا في ذلك لثقته و أمانته "، في 7 ذي القعد 1139 هـ .

[23] - جاء في ظهير لمحمد بن عبد الله (وليا للعهد) للحاج محمد بن عبد الله ، " و أقررناه على ما كان عليه من التوقير والاحترام و قبض الصدقات و صرفها على من ورد من الزوار للزوايا المذكورة،وأذنا له أن يقبض زكواة الساكنين بالزوايا المذكورة و أعشارهم و يصرفها على الضعفاء و المساكين "، في ربيع الأول 1153 ه .

الزوايا كقناة للتواصل التجاري والثقافي والروحي بين المغرب وبلاد السوان خلال العصر الحديـــــث وبداية المعاصر.

*الحسين عماري

تقديـــم إشكـــالي

احتل المغرب عبر فترات تاريخية طويلة، مكانة مهمة في مجال العلاقات الدولية وأوضح دوما هويته كأرض للتلاقي والتواصل والتجانس(1)، وكمجال لتقاطع وتلاقح تيارات حضارية وأفكار ورؤى متعددة ومتنوعة، أمازيغية، عربية، وإفريقية...، إذ ربطته ببلاد السودان علاقات متينة ووشائج عميقة كان لها الفضل في حدوث تراكم وتفاعل حضاري بين الطرفين، وقد انتظمت وتوطدت تلك الصلات بين الجانبين عبر قنوات متعددة، كالتجارة، والدبلوماسية، والحرب، والبحث عن المعرفة...، لكن البعـــد الديني كان حاضرا بقوة في هذه العلاقات من خلال الأدوار المختلفة التي اضطلعت بها بعض المؤسسات الإجتماعية والجماعات الدينية كالزوايا(2) فما هي إذن المهام التي قامت بها هذه المؤسسات ضمن تلك العلاقات؟ وماهي حدود مساهمتها في ترسيخ الصلات التجارية والثقافية والروحية بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الحديث وبداية المعاصر؟.

العـــــرض

منذ القديم، انتظمت وتوطدت الصلات بين المغرب والسودان الغربي عبر الصحراء

---

* باحث من بني ملال

الكبرى وكانت التجارة العابرة للصحراء بمثابة المحرك والميكانيزم الحقيقي لتلك الروابط الوثيقة التي جمعت بين البلدين(3)، والوجه الأكثر وضوحا من أوجه تلك العلاقات إن لم نقل المنطلق الأول الذي نبعت منه وترتبت عنه باقي الروابط والوشائج الأخرى الحضارية منها والعقائدية...(4). وبالنظر إلى الأهمية التي اكتساها هذا النشاط في تاريخ المغرب من خلال حضوره الفاعل والوازن في التفاعلات الإقتصادية والإجتماعية والسياسية التي عرفتها البلاد، ومساهمته في بلورة وتأطير العديد منها، فقد حرصت الزوايا على استمرار العلاقات التجارية بين المغرب و بلاد السودان من خلال اتخاذ الإجراءات الكفيلة بتدليل الصعاب وتجاوز الأخطار التي واجهتها القوافل التجارية، تسهيلا لعملية العبور وتشجيعا لهذا النشاط، بل شكلت هذه المؤسسة قناة من أهم القنوات التي تم عبرها التبادل التجاري بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء(5) فماهي إذن الأدوار التي اضطلعت بها في هذا الإطار؟ وماهي الزعامات الدينية التي قامت بهذه المهام؟.

شكلت شبكة الزوايا والمراكز الدينية بالفعل إحدى القنوات التي تمت عبرها المبادلات التجارية التي لم تنقطع بين طرفي الصحراء الكبرى(6)، لاسيما وأنها كانت تعتبر الطرق التجارية المارة عبر مجال نفوذها ملكا لها وموردا من مواردها الإقتصادية(7) خصوصا بعد أن تعززت قوتها وأصبحت تضطلع بمهام كانت تقوم بها عادة سلطة مركزية قوية(8)، إذ على إثر الإضطرابات التي أعقبت وفاة المنصور الذهبي سنة 1603م، انهارت التنظيمات التجارية التي أقيمت على طول الطرق التجارية بين المغرب وحوض النيجر، لكن مع ذلك، فإن النشاط التجاري لم يتوقف بين الطرفين لكون الفراغ الذي ترتب عن ضعف السلطة السعدية، تم تعويضه من طرف الوحدات الدينية الصغرى بالجنوب التي وجدت في التجارة العابرة للصحراء القاعدة الإقتصادية لنفوذها السياسي(9)، فانتقلت بذلك السيطرة على الحركة التجارية إلى أصحاب الزوايا الذين طرح شيوخهم أنفسهم كبديل لسلطة المخزن، وذلك بحمايتهم للنشاط التجاري، وقيادتهم الفعلية للقوافل التجارية، أو بحضورهم المعنوي على رأس هذه القوافل(10)، والقيام ببعض الخدمات وتوفير التجهيزات الأساسية وكذا المواد ووسائل النقل الضرورية لعبور الصحراء ولاسيما منها الماء الذي شكل مادة حيوية توقف عليها مصير واستمرار القافلة على قيد الحياة(11). وبالنظر إلى ما كانت هذه الزعامات تحظى به من احترام وتقدير من طرف زعماء القبائل "على مدى قرون من انتهاء عهد المنصور"(12)، فقد ظلت تشكل أفضل المحطات لاستراحة التجار"(13). ومن بين

الزعامات الدينية المحلية التي كان لها تأثير ومارست نفوذا لفائدتها، إمارة تازروالت(14)، فما هو الدور الذي اضطلعت به هذه الزاوية في هذا النشاط؟.

***زاوية تازروالت**

تمكنت هذه الإمارة التي مدت فروعها حتى الساقية الحمراء بل حتى تكانت – التي قام بها فرع سملالة- (15)، من فرض نفسها كوسيط تجاري فيما يخص المنتوجات السودانية ، وكمزود للبضائع المغربية الضرورية للتبادل التجاري بين أوربا وإفريقيا السوداء(16)، إذ استطاع أبو حسون السيطرة على طرق الذهب، وأصبح سيد تارودانت ودرعة، وتافيلالت، ومناجم الملح بتغازى وبلاد السودان(17)، فغدا بذلك الوسيط التجاري الضروري بين أوربا وإفريقيا السوداء(18)، حيث كان يرسل رجاله إلى بلاد السودان حاملين معهم الملح الذي جلبوا مقابله كميات من الذهب ومواد أخرى نفيسة(19)، وفي هذا الإطار، يشير المختار السوسي إلى أن الإيالة تخطت " تنبكتو وتاودني إلى غينية" وأنها " استولت على تجارة كل تلك الناحية" وكانت تستورد "السلع السودانية وتصدرها إلى أوربا على يد التجار الأوربيين في أكادير وماسة"و"أن كل الساحل من حاحة إلى السودان "كان تحت نظر إيليغ المباشر"(20)، وبعد ثلاثين أو أربعين سنة ، تمكن ابنه سيدي أوعلي من ربط علاقات تجارية مع السودان ، والحصول على أرباح مهمة بفضل تعاطيه للنشاط التجاري بتنبكت، حيث كان– كل سنتين – يبعث بقافلة محملة بأقمشة صوفية ومواد أخرى من أصل أوربي(21)، ويعود إشعاع تازروالت الإقتصادي هذا، إلى ارتباطها بتجارة القوافل ووجودها على المحور التجاري الغربي الذي عرف انتعاشا انطلاقا من مراكزه الشمالية مثل إفرن، وماسة، وكذا استفادتها من عائدات التجارة الصحراوية(22).

وقد استمرت هذه الإمارة إلى حدود تخريبها من طرف المولى الرشيد في الحفاظ علـى علاقات اقتصادية منتظمة مع السودان النيجيري، إذ كانت قوافل سوس المكونة من ثمان مائة إلى ألف ومائتي جمل تشد الرحال كل سنتين نحو تنبكت محملة بأقمشة صوفيـة ومنسوجات كتانية(23). ولم يلبث هذا الدور الذي اضطلعت به الإمارة السملالية في العلاقات التجارية التي تمت بين المغرب وبلاد السودان أن تراجع لفائدة الإمارة العلوية التي ظهرت واستقلت بتافيلالت وبلاد درعة، وأصبحت تشكل المنافس القوي للسملاليين فما هو الدور الذي اضطلعت به هذه الإمارة في تلك العلاقات؟.

*الإمارة العلوية

قبل قيام الدولة العلوية، مارس النشاط التجاري مع بلاد السودان أشراف علويون تمركزوا بين وادي إيفلي وتانيجوت، ومن بينهم أولاد محمد ولاسيما منهم حمو بن الحاج الذي دأب على التوجه إلى بلاد السودان، وأقام بتنبكت وتمكن من جمع ثروة هائلة قـام أبناؤه من بعده بتنميتها واستثمارها بعد أن حلوا محل أبيهم بنفس المدينة (24)، وهذا ما أكده صاحب" الأنوار الحسنية " قال:"استوطن ناحية السودان بتنبكتو حتى ملك أموالا وافرة وما زال بعض أولاده يتوسعون في أمواله بعد وفاته حتى الآن "(25). ويرى العربي مزين أن هذه الثروة التي جمعها حمو بن الحاج كانت لها علاقة بالازدهار النسبي الذي عرفته تافيلالت في بداية القرن السابع عشر ولاسيما خلال العقد الثالث منه(26). واعتمادا على ما أورده صاحب "الأنوار الحسنية" أيضا، وجد أشراف علويون آخرون تعاطوا للنشاط التجاري في بداية القرن الثامن عشر، ومن بينهم أسرة أولاد عبيد "وهم جماعة أكثر تجارتهم بالسودان ولهم أموال لهابال"(27)، وأبناء أعمامهم أولاد سيدي محمد بن عبد الله بن محمد الذين تعاطوا بدورهم للتجارة مع بلاد السودان ، وتمكنوا أيضا من جمع ثروة هائلة(28). وإلى جانب الإمارة العلوية ، شكلت زاوية تامكروت الناصرية إحدى القنوات التي تم عبرها نسج علاقات تجارية مهمة بين المغرب وبلاد السودان، فما هو الدور الذي لعبته هذه الزاوية في هذا الإطار؟.

*زاوية تامكروت الناصرية

منذ بداية النصف الثاني من القرن الحادي عشر الهجري /السابع عشر الميلادي تحولت هذه الزاوية إلى أكبر محطة تجارية على أبواب الصحراء تلتقي فيها القوافل التجارية الوافدة من بلاد السودان والصحراء بنظيرتها الآتية من مختلف جهات المغرب(29)، وأحيانا كان شيوخها يشاركون بشكل مباشر في العمليات التجارية ويساهمون في تنشيط الطريق التجاري الرابط بين توات ودرعة (30)، ومقابل حماية هذه الزاوية للقوافل التجارية، استفادت من عائدات التجارة الصحراوية التي شكلت مداخيل هامة بالنسبة إليها(31).

ومن الزوايا الأخرى التي لعبت دورا مهما في التجارة الصحراوية رغم أنها في الحقيقة لم تكن ترسل قوافل إلى بلاد السودان بحكم أن حدودها كانت غير منفتحة على الصحراء:

***الزاوية الدلائية:** تطلعت هذه الزاوية منذ ظهورها إلى الحفاظ على أمن وسلامة طرق القوافل التجارية التي هددها ثوار الجنوب(32)، ولعل اهتمامها بهذا النشاط يعود إلى كون منطقة نفوذها كان ينتهي إليها الطريق التجاري الرابط بين فاس وبلاد السودان عبر تافيلالت الذي كان في بداية العقد الثالث من القرن السابع عشر أكثر الخطوط التجارية نشاطا وواقعا مؤثرا في ظهور قوتها السياسية ،لاسيما وأنه شكل قاعدة اقتصادية متينة ارتكزت عليها هذه الزاوية وعلى هذا الأساس، ندرك مدى اهتمام الدلائيين بتافيلالت(33) ومساهمتهم في انتعاش المحور المار عبرها – أي محور فاس توات وبلاد السودان عبر تافيلالت– وحرصهم على أن يكون لهم بها حليف(34).

وساعد انتشار بعض الطرق الدينية بالصحراء الغربية كذلك على الرواج التجاري بين الجنوب المغربي والمناطق الصحراوية ،ومن هذه الطرق:

***الطريقتان القادرية والتيجانية(35):** وجدت بالأزواد(36) عناصر بارزة تنتمي للطريقة القادرية، قام الشيخ المختار الكبير (1729–1811) بصفته الداعية الرئيسي لها، والقائد الروحي لأغلب القبائل الصحراوية بتلك المنطقة – لاسيما منها برابيش بوجبيهة وأروان- بتزعم أنشطتها التجارية وتوسيع مجال نفوذها(37)، وعمل المولى إسماعيل بدوره على تركيز هذه الزاوية في مدينة السمارة ليحافظ على الطريق التجاري الرابط بين تنبكت والمراكز التجارية المغربية(38) فأصبحت بذلك، تسيطرعلى تجارة القوافل (39)، وقامت الطريقة الكنتية التي تنتمي إلى القادرية بدور أساسي في هذا التبادل التجاري(40)، حيث ساهمت في خلق صلات جديدة عابرة للصحراء بفضل مشاركتها المباشرة في التجارة الصحراوية، وتعاطيها لتجارة مربحة مع تنبكت من جهة ومع المراكز التجارية بالجنوب المغربي من جهة ثانية (41)، لاسيما وأن التجارة شكلت في نظرها مهنة شريفة لكونها مورست من طرف الرسول(ص)، وبذلك وجـد وكلاؤها التجاريون والمعتمدون سواء بأروان ،أو تنبكت ،أو سانساندينغ(42).

أما الطريقة التيجانية، فكان لها بدورها حضور فاعل في هذه العلاقات التجارية، وقد شجع المولى سليمان جميع الأنشطة التجارية التي كانت تقوم بها في اتجاه إفريقيا الغربية(43).

وإذا كانت الزوايا قد لعبت خلال العصر الحديث وبداية المعاصردورا فاعلا ضمن الإطار المنظم للتجارة العابرة للصحراء كقناة ساعدت على قيام ونسج روابط وعلاقات تجارية وروحية متينة بين الطرفين، لعبت فيها هذه المؤسسة ولاسيما منها الطريقتان التيجانية والمختارية الكنتية

دورا بالغ الأهمية فماهي إذن مظاهرهذه الصلات؟ وما هو دور الزاويتين المذكورتين في ترسيخها؟. لعب المغرب بحكم موقعه في ملتقى عدة تيارات حضارية دورا بالغ الأهمية في توطيد الصلات الروحية والثقافية بين شعوب ضفتي الصحراء(44)، إذ ساهم أبناؤه في وضع لبنات الثقافة السودانية ،وشاركوا في إقامة صرحها(45) من خلال توافد الطرق الصوفية من مراكزه الثقافية على بلاد السودان، بل إن هذه الزوايا شكلت في حد ذاتها إحدى مظاهر وتجليات الروابط والصلات الثقافية التي جمعت بين الطرفين والتي كانت لها انعكاسات إيجابية عديدة على الجانبين(46)، ومن بين هذه الزوايا التي كانت حاضرة بقوة في هذا التواصل والتفاعل الحضاري: الزاويتان التيجانية والمختارية الكنتية.

*دور الزاوية التيجانية

انطلق إشعاع هذه الزاوية من المغرب وبالضبط مدينة فاس ليخترق خلال القرن التاسع عشر الصحراء وبلاد السودان ،"مضيفا لبنات جديدة في صرح الصلات والروابط" التي جمعت بين المغرب وبلاد السودان(47)، وقد تم ذلك على يد الشيخ سيدي أحمد التيجاني (48)، أما وصولها إلى بلاد شنقيط ، فكان على يد الشيخ محمد الحافظ العلوي الشنقيطي الذي جعل منها شعارا لقبائل إداوعلي التي اعتبرت صلة الوصل الأساسية بين فرعي التيجانية بالمغرب والصحراء وما وراءها(49)، ويرجع انتشار هذه الطريقة ببلاد السودان إلى استقرار العلويين بعدة مراكز وببلاد الترارزة ، وبلغت أوجها باعتناق الحاج عمر الفوتي التوري لها ، مؤسس أول امبراطورية تيجانية عن طريق الجهاد سنة 1848م، واستمرت إلى استيلاء الفرنسيين عليها سنة 1894م(50)، ويرجع الفضل إلى هذه الطريقة في القضاء على الصراعات القبلية ،حيث انصهرت القبائل الإفريقية التي اعتنقتها في بوتقة واحدة تجلت في تعاليم الحضارة الإسلامية، كما ساهمت في نشر الثقافة والحضارة العربية الإسلامية في إفريقيا جنوب الصحراء، وشكلت صلة وصل بين مسلمي الشمال والجنوب من خلال تبادل الزيارات والآراء والأفكار(51).

*دور الطريقة المختارية الكنتية

تنتمي عائلة المختار إلى كنتة بتوات، وهي من أهم الزوايا التي ساهمت في توطيـد العلاقات الثقافية بين المغرب والسودان الغربي لاسيما على يد الشيخ المختار الكنتي الذي حرص على نشر تعاليمها في المناطق الصحراوية (52)، وخلال القرن التاسع عشر استقر أحفاد الشيخ المختار بالأزواد قرب تنبكت وتمكنوا من ربط علاقات متينة مع المغرب الذي تعددت به زوايا هذه

الطريقة، إذ وجدت بأزمور،ومكناس،ومراكش...، وفي هذا الإطار يشير المرحوم المنوني اعتمادا على شهادة مؤرخ فرنسي إلى أن مريدي هـــذه الطريقة كانوا "يرسلون النجباء من تلاميذهم على نفقة الزوايا ... إلى جامع القرويين بفاس... فيخرجون من هناك طلبة مجازين أي أساتذة ، ويعودون إلى تلك البلاد لأجل مقاومـــة التبشير المسيحي في السودان"(53)، وأقام السلاطين المغاربة كعبد الرحمن بن هشام (1822–1859) ومحمد بن عبد الرحمن (1859–1873) علاقات مع المختارية ومختلف القوى السياسية في المنطقة ، كأمراء الحوصه،والفولانيين،وأمراء ماسينا وفي هذا الإطار يشير المرحوم المنوني مرة أخرى إلى الرسائل التوجيهية للسلاطين المغاربة تضمنت توجيهات تهم الحياة الفردية والإجتماعية والدفاع عن الإسلام، كرسالة الشيخ المختار الحفيد إلى المولى عبد الرحمن بن هشام والتي تعرف "بالرسالة الكنتية إلى الحضرة السلطانية" تحثه على تفهم علوم القرآن الكريم، والإعتناء بمواعظه بالإضافة إلى توجيهات حول سياسة الحكم ودعوة العلماء إلى تعميم التعليم في صفوف الناس، كما أثارت قضية احتجاب الحكام(54)، وكذا "النصيحة" التي كتبها الشيخ أحمد البكاي داعيا فيها أهل فاس ومكناس ومراكش إلى إحياء الجهاد بالمغرب،والرجوع إلى الكتاب والسنة، وتبسيط مسطـــرة القضاء(55).

خـــــلاصة

من خلال كل هذا يتضح مدى الدور الفاعل والوازن الذي ظلت تلعبه الزوايا خلال العصر الحديث وبداية المعاصر كقناة ساعدت على قيام ونسج علاقات تجارية وروابـــط ثقافية وروحية متينة بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء، كان لها الفضل في ظهـــور تراث مغربي – إفريقي مشترك سيظل شاهدا على عمق هذه الروابط والصلات بين الطرفين.

هـــوامـــش

_1 Delachaplle ,(F) : « Esquisse d'une histoire du Sahara occidental ».) Paris,p.36. Hespéris,A.B.B.I.H.E.M. Année 1930,Tome XI,Librairie Larousse,

_2 Ibid

_3 العلوي القاسمي(مولاي هاشم)، "أصول الروابط التاريخية بين المغرب وغرب إفريقيا في العصور الوسطى – استحضار أو استشراف". ك.ا.ع.ا.فاس،عدد خاص،1989،ص.156.

_4 بناني سميرس(لطيفة)، " العلاقات المغربية السودانية في سياسة الأسر الحاكمـــة بالمغرب من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر ". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد5، 1989، ص.156.

وعماري(الحسين)، المغرب والتجارة العابرة للصحراء من القرن 15م إلى القرن 18م إسهام في دراسة تاريخ المغرب وعلاقاته التجارية مع السودان الغربي في العصـــر الحديث.

أطروحة جامعية، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الانسانية بتاريخ2003/07/01 ، تحت إشراف فاطمة الزهراء طموح و مصطفى ناعمي.ج1.ص.25.

[5] عماري (الحسين)، ن.م.ص.84.

[6] Abitbol , (M) : Tombouctou et les Arma. de la conquete marocaine du Soudan nigérien en1591 à l'hégémonie de l'Empire Peulh du Macina en 1883. Editions Maison neuve , Paris,1979,p.12.

[7] أعفيف (محمد)، " المسالك الصحراوية: توات حلقة اتصال بين المغرب وافريقيا". ندوة العلاقات بين المغرب وافريقيا، منشورات جمعية موظفي كلية الآداب والعلوم الانسانية.الرباط، منشورات عكاظ، 1992،ص.ص.54-55.

[8] السوسي(المختار)، إيليغ قديما وحديثا ،هيأه للطبع وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني،المطبعة الملكية ،الرباط 1386ه/1966م،ص.93.

يمكن أن نستشهد هنا بزاوية إيليغ التي أصبحت في عهد أبي حسون السملالي تتحكم في التجارة مع بلاد السودان (ن.م.ص).

[9] Abitbol, (M) : « le Maroc et le commerce transsaharien du XVIIs Au début du XIXs ». R.O.M.M. publiée avec le concours du C.N.R.S. et des universités D'Aix en provence.p.12.

والبوزيدي (أحمد)، التاريخ الاجتماعي لدرعة. ر.د.د.ع.تحت إشراف أحمد التوفيق ك.ا.ع.ا.الرباط1984 ،ص.444.

[10] البوزيدي (أحمد)ن.م.ص.

[11] عماري (الحسين)، م.س،ص.85.

في هذا الاطار، يمكن أن نشير إلى الدور البالغ الأهمية الذي اضطلع به الشيخ المختار الكنتي ، الذي كان في نهاية القرن الثامن عشر يجوب الصحراء الخاضعـــة لنفوذه – ولاسيما على طول الطريق الرابط بين توات وتنبكت – ويقوم بعدة عمليات استهدفت تشجيع النشاط التجاري ومن ضمنها حفر الآبار.(

Tamouh,(F.Zahra) : le Maroc et le Soudan au XIXs(1830-1894). Contribution à une histoire inter –règionale de l'Afrique , thèse en vue du doctorat de 3ème cycle,sorbone,Paris,1982,p.88.

ومحاضرات السلك الثالث، الموسم الجامعي 1988/87 لنفس الباحثة.)

[12] الغربي (محمد)، بداية الحكم المغربي في السودان الغربي الجمهورية العراقية ، وزارة الثقافة والاعلام، دار الرشيد للنشر ،بغداد، 1982،ص. 466.

[13] ن.م.ص. لابراز الدور الهام الذي اضطلعت به الزوايا في هذا المضمار، نورد ما ذكره المختار السوسي ، الذي أشار الى أن هذه المؤسسات الدينية كانت تودع فيها أمتعـــة وأموال القواد الكبار وعامة الناس "لتكون في مأمن من غوائل العاتثين ".(السوسي (المختار) م.س،ص.37.)

Tet les A.p.185.

[14] Abitbol, (M) : op.cit.,p.5

[15] Ibid.,pp.185-186.

[16] Mezzine,(L): le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIs et XVIIIs.P.F.L.S.H. Rabat,sèries thèses 13,1995,p.363.

[17] Brignon,(J) et autres :Histoire du Maroc. Hatier ,Paris 6ème , Librairie nationale,casablanca,1967,p.227.

[18] Ibid

[19] Meunié, (J) : le Maroc Saharien des origines au 17ème s(1670) Tome II,librairie Kline Kierk,1982,p.762.

[20] السوسي(المختار)،م.س،ص.92.

[21] Meunié,(J) : op.cit.,pp.765-766.

[22] الراجي (خديجة)، مساهمة في دراسة تاريخ الزاوية السملالية في مرحلة التأسيس 853ه/1460م، 971ه/1564م.ر.د.د.ع، تحت إشراف مصطفى ناعمي، 1993/92م،ص.150.

في هذا الاطار، يشير المختار السوسي الى أن الايليغيين احتلوا "طريقا من الطرق التجارية الكبرى في نصف افريقيا الشمالية بتلك العصور، تدر على سالكيها الأرباح ، والقناطر المقنطرة من الذهب ، ومواد التجارة الرابحة (إيليغ...، ص.ص.152-153)

[23] Abitbol,(M) : « le Maroc et le commerce transsaharien

24 Mezzine ,(L) : op.cit., pp.283-296

_25 العلوي (أحمد بن عبد العزيز)،"الأنوار الحسنية". نشر وزارة الأنباء، الرباط، 1966، ص.58.

_26 . Mezzine,(L) : op.cit.

_27 العلوي(أحمد بن عبد العزيز)،م.س،ص.58.

_28 ن.م.ص.

29 البوزيدي (أحمد)،م.س،ص.445. و Brignon,(J) et autres : H du M.,p.448.

_30 الحليمي(محمد بن عبد الله)،" الدرر الحلية في مناقب الخليفة". دراسة وتحقيق أحمد عمالك،ر.د.د.ع،الرباط،1986،ص.48.

31 الراجي (خديجة)،م.س،هامش4،ص.141.

_32 Decastries, (H) : S.I.H.M

33 مزين(العربي)،محاضرات المغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، السنة الثالثة ، الموسم الجامعي 1978/77 . و

34 Brignon , (J) et autres : op.cit.,p.225.

Mezzine, (L) : op.cit.,p.305.

35 تأسست الزاوية القادرية خلال القرن 6ه/12م على يد عبد القادر الجيلاني ، ثم لم تلبث أن انتشرت بشكل واسع ،أما دخولها إلى افريقيا الغربية، فكان في القرن 15م على أيدي مهاجرين من توات ، جعلوا من ولاتة أول مركز لطريقتهم ثم انتقلوا بعد ذلك إلى تنبكت (حسن ابراهيم حسن ، انتشار الاسلام في القارة الافريقية ، ط3 ،مكتبة النهضة المصرية ، 1984،ص.43.) ،أما الزاوية التيجانية، فهي فرقة صوفية أنشأها أبوالعباس أحمد بن محمد المختار بن سالم التيجاني (1737-1815) أحد أهالي عين ماضي بالجزائر ، رحل إلى الصحراء سنة 1782م، ثم عاد إلى فاس سنة 1798م التي جعل منها مركزا لنشر دعوته ،وقد انتشرت هذه الطريقة في مناطق مختلفة من البلاد العربية وآسيا، لكن التوسع الحقيقي كان في بلاد السودان وجنوب المغرب الأقصى (حسن ابراهيم حسن م.س، ص.ص.44. 45. 46).

_36 استقرت هذه الزاوية بالسمارة ،وشنقيط ،وبوتلميت ،وتمكنت من السيطرة على تجارة القوافل

37 Brignon,(J)et autres :op.cit., p.247).

_ Abitbol,(M) : T et les A.pp.186-193.

38 Brignon,(J) et autres :op.cit., p.247

_39 Ibid

40 أن هذه الأسرة الصحراوية تنتمي لقبائل زناتة الافريقية ، فأماHamet يرى قبائل صنهاجة بطردها نحو المغربين الأوسط والأقصى والصحراء، مرورا بكل من سجلماسة وتوات، أما هنري بارث، فيرى أنها من أصل عربي ، شكلت منذ زمن بعيد عنصرا متميزا سكن المنطقة الممتدة من تكانت إلى ودان عبرأكان وأنها تنتسب إلى سيدي محمد الكنتي الصغير،الذي انفصل عن أخويه سيدي أبي بكر الحاج وسيدي عمر الشيخ اللذين تنحدر منهما قبائل كنتة ،ويضيف أن هذه الأخيرة بعد نزوحها إلى الصحراء في بداية سنة 1717م استقرت بالأزواد

Hamet,(I) : « les kounta », . R.M.M. publiée par la mission Scientifique du Maroc , Paris, krans Reprint, 1974, pp.303-315.)

ولم تلبث أن مارست على طول المثلث الممتد من تنبكت إلى أروان و بوجبيهة مهمة إرشاد معظم قبائل الرحل – من برابيش وطوارق – التي أدت تصرفاتها إلى اضطراب الرواج التجاري بين المغرب ووادي النيجر

Abitbol,(M): « le Maroc et le commerce transsaharien... »,p.7)

ويعود هذا الدور الذي اضطلعت به هذه الزاوية، إلى حضور البعد والمكانة الاجتماعية والدينية والعلمية التي حظيت بها لدى القبائل والتي جعلت منها الحكم في معظم الخلافات التي كانت تنشب في صفوف الرحل أو بين هؤلاء والمستقرين (رماة تنبكت)، وكذا الحامي الحقيقي لطرق الأزواد المؤدية إلى تنبكت، الأمر الذي ساعد على حل الهاجس الأمني على طول المسالك الصحراوية

Abitbol,(M) : op.cit.,p.7.)

41 Hunwick,(J): les rapports intellectuels entre le Maroc et l'Afrique à travers les ages .P.I.E.A,Rabat,séries conférences (2), 1990,p.15. et Abitbol,(M) :Tet les A, p.193.)

42 Abitbol,(M) : T et les A ,p.193.

_43 Ibid.,.187

44 شوقي (عطا الله الجمل)، الحضارة الاسلامية العربية في غرب افريقيا، سماتها ودور المغرب فيها، المناهل، ج7،1976،ص.136. وصابر (شريف خالد)، دور مدينة فاس في نشر الطريقة التيجانية في افريقيا جنوب الصحراء. أعمال الندوة الدولية حول فاس وافريقيا العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية.

منشورات معهد الدراسات الافريقية، الرباط،ن.م.3 وكلية الآداب والعلوم الانسانية، سايس-فاس ،28-30 أكتوبر1993، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء،1996 ،ص. 236.

45 الظريف (محمد)، "التواصل الثقافي بين المغرب و السودان خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين ".
ندوة أحمد بابا التمبكتي ،منشورات المنظمة الإسلامية للتربية و العلوم والثقافة – ايسيسكو1414ه/1993م،ص.61.

_46 نفسه،ص.ص.61-62.

_47 الأزمي (أحمد)، دور الزاوية التجانية في تمتين الروابط بين مدينة فاس وافريقيا جنوب الصحراء، فاس وافريقيا العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية .
منشورات معهد الدراسات الافريقية ، الرباط،ن.م.3،وكلية الآداب والعلوم الانسانية سايس-فاس، 28-30أكتوبر 1993،مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، 1996،ص. 246.

48 هو أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار بن أحمد بن محمد بن سليم التيجاني، ولد حوالي سنة 1150ه/1737م بواحة عين ماضي جنوب مدينة لغواط بالجزائر، حل بفاس لاستكمال دراسته سنة 1171/1757م، فتعرف على مختلف الطرق الصوفية ، وأخذ العلم على عدد من فقهاء القرويين ، ثم توجه الى تلمسان ومنها الى الحجاز لأداء فريضة الحج ليستقر في نهاية المطاف بأبي سمغون في الصحراء ، وتحت ضغط السلطات العثمانية استقر بمدينة فاس سنة 1796م، حيث استقبل بحفاوة كبرى من طرف الرعية والسلطان المولى سليمان،وبحكم معارضة الزوايا لنشاطه نصح أبناءه بالعودة بعد وفاته الى أبي سمغون و عين ماضي . وهذا ما حصل بالفعل سنة 1815م، اذ تفرعت الطريقة الى زاوية تماسني نسبة الى الشيخ سيدي علي التماسي الذي عينه الشيخ سيدي أحمد خليفة له قبل وفاته ، وزاوية عين ماضي ممثلة من طرف أحفاد سيدي أحمد التيجاني (الأزمي (أحمد)، م.س،ص.ص.242-243-244. وصابر (شريف خالد)، م.س،ص.237 وهامش 4 ،نفس،ص.

49 الأزمي(أحمد)، م.س،ص246.و طموح (فاطمة الزهراء)،افريقيا والمغرب،مطمة المغرب،عدد2،الجمعية المغربية للتأليف والترجمة،نشر مطابع سلا،1989،ص.557.

50 طموح(فاطمة الزهراء)،م.س،ص.557.

_51 صابر(شريف خالد)،م.س،ص.239.

52 طموح(فاطمة الزهراء)،م.س،ص.557.

53 نفسه. والمنوني (محمد)، "المدرسة الكنتية كأبرز قناة بين الافريقيتين في العصر الحديث"، العلاقات بين المغرب وافريقيا الغربية ، منشورات جمعية موظفي كلية الآداب والعلوم الانسانية ، مطابع منشورات عكاظ ، الرباط ،1992،ص.64.

_54 طموح(فاطمة الزهراء)،ن.م.ص. والمنوني(محمد)، م.س،ص.ص.67-69.

_55 المنوني (محمد)، ن.م،ص.ص.68-69.

الطريقة المريدية بالسنغال

* الجيلالي كريم

تقديم

لاشك أن القادرية والتجانية والسنوسية تمثل كبريات الطرق الصوفية التي انتشرت بشكل واسع في المجال الإفريقي، لكن تفرعت منها الكثير من الطرق التي استطاعت إثبات وجودها في هذا المجال منها ما سار على نهج الطريقة الأم، ومنها ما حاد عنه متخذا لنفسه نهجا خاصا، وفي كل مرة كان الشيخ المؤسس يترك بصماته على الفرع الجديد، إما بتغيير اسم الطريقة، أو تغيير تقاليدها الصوفية، أو سن أوراد جديدة أو غير ذلك، ومن بين أهم هذه الطرق التي انتشرت في الغرب الإفريقي خاصة بالسنغال، هناك الطريقة المريدية التي كانت في بدايتها مجرد فرع من فروع الطريقة القادرية، لكنها انفصلت عن الأصل وكونت لنفسها إطارا خاصا أصبحت من خلاله تنافس هذه الطرق، بل إنها أصبحت الطريقة الرسمية لعدد كبير من السنغاليين أواخر القرن 19م وبداية القرن 20م، بعدما نجحت في إزاحة واستبعاد أغلب الطرق الصوفية هناك. فمن هو مؤسس هذه الطريقة؟ وما هي سماتها العامة؟ وما هي أهم عوامل انتشارها؟.

أمادو بومبا: الشيخ المؤسس

مؤسس الطريقة المريدية هو الشيخ محمد بن محمد حبيب الله، الشهير في الأوساط الإفريقية بأمادو بومبا، أطلق عليه أحمد (أمادو) نسبة إلى شيخ والده، ولد بمدينة امباكي بالسنغال عام 1855م، كان لأبيه مومار أنت سالي مكانة كبرى ضمن جماعات الولوف، وزادت مكانته لما صاهر أشهر زعماء المقاومة السنغالية ضد الفرنسيين في كايور الشيخ لات ديور حيث تزوج أخته، هذا إضافة إلى كونه كان معلما لأبناء الحاكم مابا المعارض للفرنسيين أيضا، كما اشتهر

* باحث من الجديدة

بمحاضراته العلمية خاصة في امباكي وسالوم. تلقى أمادو بومبا تعليمه الأولي على يد أعلام أسرته: والده وعمه طابير امباكي، وخاله محمد بوصو ثم الشيخ اليادلي، وقد ركز تعليمه في البداية على علوم الدين وحفظ المتون، فسطع نجمه العلمي وهو في سن مبكرة، ألف منظومته "مسالك الجنان" فأدهشت علماء عصره، فتوافدوا عليه لمشورته في الأمور الدينية والاستماع إليه حيث اشتغل بالتدريس والتعليم وزادت مكانته العلمية مما دفع العديدين إلى تلقينه بسيد العلماء[1].

بعد وفاة والده سنة 1880م أراد الحاكم أن يعينه مكانه إماما وقاضيا على مدينة امباكي وهو ابن ثلاثين سنة، لكنه رفض هذا التعيين بدعوى إكمال تكوينه العلمي، فرحل إلى سان لوي ودرس على يد الشيخ الحاج كمارا شيخ الطريقة القادرية، وهناك انخرط في طريقته وأخذ أورادها[2]، ولما علم بالشيخ سيديا كبير مشايخ القادرية بموريتانيا رحل إليه وأخذ عنه، وتوطدت العلاقات بينهما، ثم عاد إلى السنغال، وتبنى مشاكل الولوف وتعاطف معهم، بل إنه ارتبط بعدد من نسائهم الشهيرات مما وطد علاقته بهم، ورفع من مكانته ضمن جماعات الولوف بالسنغال عامة[3] كما ربط علاقات مع زعماء المقاومة وتقرب إليهم، وعلى رأسهم الشيخ الحاج عمر الفوتي الذي أخذ عنه ورد الطريقة التجانية[4].

ذاع صيته في الأوساط السنغالية بتنظيراته الفكرية ومواقفه الإصلاحية لمظاهر الانحراف السلوكي والعقدي لمتصوفة عصره، وتكتل حوله الناس بعدما أحسوا أنه الشخص الذي يمكن أن يخلصهم من الاستعمار ومن ضغوط حكامهم التقليديين المتواطئين معه، مما جعله يدخل في صراعات مريرة مع المستعمر الفرنسي كانت السبب في نفيه عدة مرات، لكن ذلك لم يكن ليضعف من عزيمته وإرادته فتمكن من تأسيس إحدى أهم الطرق الصوفية بهذا البلد.

ولما أحست سلطات الاستعمار بأن الشيخ يهدد مصالحها بازدياد أتباعه وانضمام عدد من القيادات السياسية المعارضة لها لطريقته، بدأت تضيق عليه الخناق، مما دفعه لإعلان ولائه للحكومة الفرنسية في 1891م بعدما أنكر تصرفات أتباعه إزاء الفرنسيين[5]، مبينا أن هَمَّهُ هو الأمور الدينية فقط، فشكل ذلك مرحلة تصالح بين الشيخ وسلطات الاستعمار، لكن بالرغم من ذلك لم يطمئن حكام الاستعمار للشيخ فتقرر نفيه سنة 1885م إلى الغابون حيث مكث هناك سبع سنوات، ثم عاد إلى السنغال في 1902م، فتقاطر عليه الأتباع وتضاعف عددهم، فانزعجت السلطات الفرنسية من ذلك مما أدى إلى نفيه مرة أخرى سنة 1903م إلى سان لويس ثم إلى موريتانيا التي ظل بها إلى حدود 1907م، فعاد من جديد إلى السنغال وفرضت عليه مراقبة

صارمة، حيث خضع للإقامة الإجبارية بـــتيان[6]، لكن التزايد الهائل لشعبيته وتكاثر أتباعه أشعَرَ الفرنسيين بالعجز عن مواجهته، كما أنهم أدركوا أهمية أتباعه ودورهم الفعال في الاقتصاد السنغالي والفرنسي، فحاولوا التقرب منهم واستقبابهم، لكن هذا لم يمنع من استمرار الصراعات بينهم، مما جعله يجنح إلى حياة التأمل والعبادة، باحثا عن الأمن والاستقرار حتى يحافظ على طريقته.

وبالفعل فقد زهد في الأمور الدنيوية، وركز على الأنشطة الدينية، فجلس في زاويته بتوبا وجعلها محل اجتماعه بمساعديه ومريديه وأتباعه وبزائريه من مختلف شرائح المجتمع، تقرأ بها الأوراد وكذا منظوماته، كما أسس دارا بجانب الزاوية خصصها لحفظ القرآن وتدريسه سماها دار القرآن، وأنشأ مكتبة داخل الزاوية، فصارت توبا منذئذ المقر الأم للطريقة، ومنها كان الشيخ يسير أتباعه إلى أن توفي في 1927/7/19م[7]، بعد حياة حافلة بالنضال والإنتاج الفكري، عمل خلالها على نشر الثقافة العربية الإسلامية، وتصحيح المعتقدات الدينية للمجتمع السنغالي، ليصبح الشيخ أمادو بومبا اليوم أحد الرموز الإسلامية الأكثر تأثيرا في إفريقيا الغربية أواخر القرن 19م وبداية القرن العشرين، بل إنه الشيخ الأكثر شهرة في هذه الفترة، حتى إنه كان ينعت بقطب الأقطاب، مما جعل اسمه ينقش في ذاكرة الزنوج كرمز من رموز الوطنية[8].

من أهم مؤلفاته: حدائق الفضائل (نشر بداكار سنة 1958م)، وكتابا: الجوهر النفيس ومسالك الجنان المنشوران بالسنغال سنة 1962م، وكتابا منشور الصدور وسفينة الأمان المنشوران بالدار البيضاء بالمغرب[9].

نشأة الطريقة المريدية

يعود تاريخ تأسيس الطريقة المريدية إلى 1886م عند تأسيس قرية توبا في باول، والتي اتخذ منها الشيخ أمادو بومبا مركزا لطريقته، وكانت الطريقة في بدايتها مجرد فرع من فروع الطريقة القادرية التي كانت منتشرة بشكل واسع في إفريقيا الغربية[10]، وتحكي بعض الروايات حول تأسيس الطريقة " أن الشيخ كان يبحث عن مكان ليؤسس فيه موقع الطريقة، ورأى في المنام أن هذا الموقع سيكون في مكان ما بين حدود باول والولوف، ولهذا فقد تجول في المنطقة باحثا عن هذا المكان، وأخيرا جلس يصلي تحت ظل شجرة في عام 1886م على بعد عدة كلومترات من مدينة امباكي، وفجأة استغرق في النوم، ورأى الرؤيا التي يرويها الأتباع بطرق مختلفة، والتي تؤكد جميعها أن الشيخ أحمد بومبا قد جعل المكان نفسه الذي جلس فيه مقرا للطريقة المريدية"[11].

وتركزت الطريقة المريدية في بداية أمرها على التأملات الدينية متجاهلة المستعمر الفرنسي الذي كان قد استوطن بلاد السنغال آنذاك[12]، لكن منذ 1893م سيحدث تغيير جذري داخل الطريقة على مستوى تصور العمل الديني، ذلك أن شيخها سيعلن انفصاله الروحي بأقطاب التصوف السابقين، لأن استطاع مبايعة الرسول مباشرة، فسمى نفسه خادم الرسول، وغير الكثير من منطلقاته الفكرية[13]، إلى درجة أن أتباعه أصبحوا يرون فيه ممثلا لله على الأرض، فتجاوزوا شخصية الرسول نفسه، وتجاهلوا أسس الدين الإسلامي، مكتفين بخدمة وطاعة شيخهم مقابل رضاه عنهم، حيث صاروا يعتقدون أنه الوحيد الكفيل بإدخالهم الجنة، وتطهير وتنقية روحهم من نجاسات الذنوب والمعاصي[14].

لقد استطاع أمادو بومبا استغلال السذاجة الطبيعية للسنغاليين الذين مازالوا يرزأون تحت وطأة المعتقدات القديمة، وتمكن بحذق كبير تكييف المبادئ الإسلامية مع متطلبات الواقع المحلي، كما استطاع نشر فلسفته في البلاد بوعده لأنصاره بالخلاص الدنيوي والأخروي إذا هم خدموه، الشيء الذي أدى إلى نجاح طريقته نجاحا كبيرا في السنغال، بل إنه استطاع أن يصبح القائد الروحي لهم دون منازع، والمسؤول والمنظم للثقافات الجماعية بالمنطقة[15]، وهذا الأمر كانت له نتائج مصيرية على الإسلام بالسنغال، حيث جاءت هذه الطريقة بمفهوم جديد لخصائص وتمظهرات الأولياء بهذا البلد، حتى إنها أضحت الممثل الشرعي للطرق الصوفية بالسنغال والمرجع الديني لسكانه من المسلمين بعدما كانت المبادئ القرآنية هي الأساس الملتجأ إليه دائما وبهذا أصبحت الطريقة المريدية الإطار الجديد الذي انخرطت فيه أعداد كثيرة من السنغاليين وخضعوا لقراراته باعتباره اللحمة التي استطاعت أن تجمع شتات الجماعات السنغالية، وإعادة الاعتبار لنظمها التقليدية التي حطمتها الإدارة الاستعمارية.

خصائص وسمات الطريقة المريدية

لا شك أن أمادو بومبا – مؤسس الطريقة المريدية – كان يعلم جيدا أن سلطة القائد في المجتمع الإفريقي لا يمكن أن تعطي فعاليتها إلا إذا ارتكزت على خدمة الأرض، فالقائد هو وحده المالك للأرض في إطار المنظومة الإفريقية، وعزز هذا الطرح القوانين الإسلامية التي تؤكد أن الأرض ملك لله، وأن السلطة هي سلطة الله وحده، فلما كان أمادو بومبا في اعتقاد أتباعه ممثلا لله في الأرض، كان له الحق بل كل الحق في امتلاك الأراضي وحرية التصرف فيها، وهذا ما جعله يستفيد من أراضي واسعة وجد نفسه مضطرا لخدمتها، فرفع شعارا لطريقته يتمثل في

اتخاذ الزراعة عملا أساسيا واعتباره أشرف الأعمال وأقدسها، فأصبح المريدون يعملون بشكل جماعي تعاوني، مع استفادة كل فرد منهم بنصيب معين من عمله الذي يقوم به تحت إشراف شيخ الطريقة[16].

وقد وجد السنغاليون المعجبون بإيجابيات الحضارة المادية للشرق في الطريقة المريدية وسيلة سهلة لتحقيق رغباتهم وتحسين وضعياتهم، لأنها تؤمن لهم موردا قارا للعيش المستمر، إلى درجة أنهم أهملوا التكاليف الشرعية متفرغين للأنشطة الاقتصادية الأكثر ربحا[17]، وهو ما سيصبح فيما بعد القاعدة العامة لمسلمي السنغال، بل أصبحت كل الطرق الصوفية التي جاءت من بعدها تعتمد هذه الوسيلة، حتى أن الطريقة التجانية التي كانت تهتم بالتعليم على عهد الشيخ الحاج مالك ساي، أصبحت هي الأخرى شيئا فشيئا تتحول إلى طريقة خادمة للأرض على الطريقة التي أسس لها أمادو بومبا[18].

وهذه الطريقة الجديدة والفريدة لجلب الأنصار، والتي تتجسد في الطريقة المريدية تستمد قوتها من هذا المفهوم، وتستجيب لحاجيات الزنوج المرتبطة بما خلفه الأجداد، والمتمثل أساسا في كون الأرض تبقى هي الرابط الوراثي بين الأجيال، وبالتالي فقد أصبحت خدمة الأرض الطابع المميز للطريقة المريدية التي أكسبتها طابع القداسة، إلى درجة أن أتباعها عوضوا الصلاة والتعليم الروحي بممارسات تطبيقية محضة، والتي كانت تعتبر المطلب الأساسي للإنسان الإفريقي آنذاك[19].

ومع كل هذا لا بد من التذكير أن الطريقة المريدية تبتعد بشكل كبير عن المنهج القرآني، بل إنها أدت بالعديد من معتنقيها إلى التيه عن تعاليم الإسلام، لأنه إن كان المسلم الحقيقي يسعى إلى الجنة عن طريق الصلاة ومختلف العبادات، فإن المذهب المريدي يؤكد أن منخرطي الطريقة يجب أن يسخروا أجسادهم وأرواحهم لطريقتهم، وذلك من أجل التحرر من كل القيود التي تفرضها الشرائع السماوية، من صلاة وصوم وحج وطهارة وحرب مقدسة وغيرها، فكل ذلك مسموح به لكن بشرط إبداء الارتباط الكلي بالطريقة، وهذا الأمر يقبله كل المريدين دون حيرة أو قلق، لأنهم يعتقدون أنهم سيدخلون من جراء هذا الارتباط إلى الجنة وراء الشيخ الذي رسموا له صورة إلهية نورانية، حتى أنهم لا شيء يتبعونه غير ما يشير به هو[20].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى اعتمدت الطريقة في بدايتها على القرآن والسنة ومذهب الإمام مالك[21]، لكن بعد التطور النوعي الذي حصل لشيخها أمادو بومبا في إطار تصوره للعمل الديني

سنة 1895م، ستبتعد شيئا فشيئا عن هذه المصادر، حيث تم التركيز على خدمة الأرض كأساس فكري ومنهج نضالي، ثم الطاعة العمياء للشيخ باعتباره المخلص والمطهر الروحي لأتباعه[22]، فصارا مفهوما الخدمة والإرادة هما شعارا الطريقة.

أما على مستوى الورد، فقد حصل هناك تطور نوعي أيضا، حيث جمعوا بين أوراد القادرية والتجانية، مما أضفى على الطريقة سمة خاصة، كما تمكنت بفضل انتشارها الواسع أن تكون منظورا إصلاحيا استطاع أن يعيد الاعتبار للمجتمع الولوفي الذي دمره الاستعمار.

شيوخ الطريقة المريدية

1- شيوخ الطريقة المريدية بعد أمادو بومبا: - الحاج مصطفى امباكي

تولى الشيخ الحاج مصطفى امباكي خلافة الطريقة المريدية بعد وفاة والده في 1927/7/25م، بعد ستة أيام من وفاته، وكانت توبا حينها قد أصبحت المقر الأصلي للمريدين والزاوية الأم بالنسبة إليهم، وأصبح لها تأثير كبير في الأوساط السنغالية لحركيتها العلمية وعدد زائريها، وأيضا للمؤلفات المهمة التي تركها مؤسسها الشيخ أمادو بومبا[23]، ولذلك عمل الشيخ الحاج مصطفى مباكي على تقوية وتوسيع نفوذها الديني والعلمي، حيث وسع مناطق نفوذ الطريقة إلى امباكي الموطن الأصلي لوالده، وذلك بتأسيس موسمها السنوي الذي يعرف بموسم مكال وأيضا بالاهتمام بالمدينة وبمدرستها القرآنية، وبإعطاء الإشارة لتتمة بناء مسجدها الأعظم والذي كان يأمل أن يجعل منه أكبر معلمة دينية في إفريقيا[24]، فدعا إلى جمع الهبات والمنح من داخل البلاد ومن خارجها، كما استمر على نهج أبيه في التركيز على الجانب الاقتصادي، خاصة الفلاحة القائمة على إنتاج الفول السوداني، باعتباره المادة الأكثر أهمية في الاقتصاد المحلي، وبالتالي ساهم هو الآخر في ارتفاع عدد أتباع الطريقة بهذه الوسيلة التي وجد فيها المريدون وسيلة لضمان الشغل والعيش.

وقد كان الشيخ يود تطبيق مشروعاته هذه بمجرد توليته على رأس الطريقة، لكن عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي الذي فرضته الحركات التحررية في أغلب بلدان إفريقيا الغربية سيؤخر مشروعه ست سنوات أخرى، فلم يبدأ فيها إلا في 11 مارس 1932م، حيث جاء بكبار المهندسين والحرفيين والصناع والفنانين لبناء المسجد وفق أحدث الطرق وبأحدث التقنيات، لكن الأشغال كانت تتعثر بين الفينة والأخرى، لأنها كانت تقام تحت مراقبة السلطات الاستعمارية وكثيرا ما كانت تعرقل بعضها إلى حين وفاة الشيخ الحاج مصطفى سنة 1945م[25].

– **الحاج محمد الفاضل الشهير بالحاج فليلو امباكي**: وهو ثاني أبناء الشيخ أمادو بومبا، ولد في 1887م، تولى مشيخة الطريقة المريدية في 1945/7/13م، بعد وفاة أخيه الشيخ الحاج مصطفى امباكي، وإذا كان تعيين هذا الأخير خليفة لأبيه لم يحدث مشاكل، باعتباره الابن الأكبر للشيخ والأحق بخلافته، فإن تعيين الحاج فليلو شيخا للطريقة المريدية، لم يكن ليمر دون إحداث بلبلة حول زعامة الطريقة، ذلك أن الابن الأكبر لأخيه الحاج مصطفى المسمى الشيخ امباكي نافسه بشكل قوي، إذ ما لبث أن أعلن خلافته بعد وفاة أبيه، مستفيدا من مساندة عمه الحاج بشيرو امباكي، الذي كان يسعى هو الآخر بكل الوسائل إلى تقويض سلطة وسمعة أخيه الحاج فليلو الخليفة الجديد[26]، فلجأ إلى المؤامرات والدسائس من أجل الإيقاع به، وقد استغل نفوذه الكبير في دوائر كاولاك وديوربال ولوكا، والذي منحته له أنشطته الاقتصادية، حيث كان يدير أكبر مركزين فلاحيين في المنطقة وهما مركزي بولال (Boulel) وثيب(Thippe)، اللذين أسسا لتجريب الفلاحة النصف ممكنة للفول السوداني.

لقد كان هذا الشيخ يحصد وحده 60 إلى 70 طنا من الفول السوداني الإضافي، أما إذا أضفنا المحاصيل التي يحملها إليه المريدون، فيمكن أن يصل إنتاجه السنوي إلى 350 طنا[27] ونفس الشيء بالنسبة لابن أخيه الشيخ امباكي، الذي حاول جاهدا منذ 1945م تنحية عمه من كرسي الزعامة المريدية، وهكذا عمل على اتخاذ مواقف معارضة له في مختلف المجالات، خاصة في المجالين السياسي والديني.

ففي المجال الديني، لم يتردد في معارضته بإعطائه لجميع تحركاته شهرة ودعاية مفرطة ففي سنة 1947م رحل للحج رفقة النائب لامين كاي، واستغل فرصة سفره هذا لزيارة الدول العربية، التي استقبل فيها كشخصية دينية مهمة في إفريقيا، كما أنه رفض المشاركة في موسم مكال الذي دعا إليه شيخ الطريقة الحاج فليلو، ونظم لنفسه موسما محليا صغيرا في أكتوبر من كل سنة، بهدف إحياء ذكرى والده.

أما في المجال السياسي، فقد عارضه بشكل قوي، حيث كان يمول الحملات الانتخابية المعارضة لتوجهه، ومنذ الانتخابات الجماعية لسنة 1948م أصبح صراعهما أكثر حدة وعنفا، فقد دعم الشيخ امباكي حركة لامين كاي، ضد حركة سانغور(M.L.S) التي كان يتعاطف معها الشيخ الحاج فليلو، بل هدد كل المسلمين الذين يريدون إعطاء أصواتهم لهذا الحزب الذي اعتبره مسيحيا

وبالفعل فقد وقعت صدامات عنيفة بين أتباع الشيخين بعد فشل حزبه في 7 مارس 1952م والنتيجة سلب ونهب، وجروح خطيرة في صفوف أتباع الخليفة الحاج فليلو[28].

وأمام هذا الوضع، وجد الحاج فليلو نفسه مضطرا لمواجهة أخيه وابن أخيه لتأمين مكانته فقام بحملة دعائية واسعة من أجل إنقاص شعبيتهما، مساندا في ذلك بجميع إخوته باستثناء الحاج بشيرو الذي كان يقف في صف ابن أخيه الشيخ امباكي، وبالفعل فقد استطاع أن يجمع حوله أكثر زعماء الطريقة، وتعاطف معه أغلب الأعضاء من جراء أفعال ابن أخيه، فكانت أحداث الانتخابات السابقة سببا في فقد الشيخ امباكي الكثير من هيبته وسمعته، بل حتى عمه الذي كان يسانده تنكر له وانحاش لصف أخيه، ومن ثمَّ تم إبعاده بإجماع أعضاء الطريقة عن مراكز القرار في الطريقة وبالتالي تم وضع حد لسبع سنوات من الصراع[29].

ونتيجة لهذه الصراعات، لم يتمكن الحاج فليلو من إتمام مشاريع أبيه وأخيه بنفس الوتيرة وبالرغم من ذلك فقد حاول إتمام ما بدأه والد وأخوه، فركز أنشطته بالخصوص على إتمام إنشاء مسجد توبا، كما عمل على إعطاء موسم مكال أهمية وطابعا جديدا بجعله يتزامن مع ذكرى تاريخ رجوع أبيه أمادو بومبا من المنفى، وقد نجح في هذا الأمر نجاحا كبيرا، حيث استجاب له أغلب الأتباع، وتقاطرت عليه المنح والهبات من كل الجهات.

ومنذ 1952م –أي بعد نهاية الصراع حول المشيخة– سترتفع المنح المالية المحصلة إلى 160 مليون فرنك عوض 30 مليون في سنة 1948م، كما تزايد أعداد الزائرين والمريدين، حيث بلغ عدد زائري موسم مكال في هذه السنة أكثر من 200 ألف مريد، مما جعل هذا الموسم يصبح الطقس الديني الأكثر أهمية في السنغال[30]، وهو الأمر الذي ساهم في انتشار الطريقة وتكاثر أتباعها، وتقوية مكانة شيخها يوما عن يوم، حتى غدا من أهم الشخصيات الدينية بالسنغال، فمنح شرف عضوية لجنة إعادة التنظيم الإسلامي التي كان يرأسها سايدو نوروتال.

إن تأثير الحاج فليلو أصبح حينها عاما على جميع المريدين، حيث استطاع أن يوفق بذكاء بين التقاليد الاجتماعية والقوانين الإسلامية، ونجاح موسم مكال بتوبا، الذي أصبح يزوره 150 ألف إلى 200 ألف مريد سنويا خير شاهد على أن الهيبة والمكانة الدينية لزعيم المريدين إنما يكتسبها من كثرة وضخامة أعداد أتباعه. مما بوأه مكانة راقية في جميع مناحي الحياة داخل المجتمع السنغالي.

ففي المجال السياسي مثلا، كان الشيخ يتجنب التدخل المباشر والمفتوح في النزاعات المحلية، وظل محافظا على حياده، لكن بعد العدوان الاشتراكي ضد الشيخ أبا بكار ساي في 1951م، أصبح الحاج فليلو متعاطفا مع حركة M.L.S سانغور B.P.S.

أما في المجال الاقتصادي، فقد أصبح هذا الشيخ من أهم المنتجين للفول السوداني بالسنغال –عمدة الاقتصاد السنغالي– حيث يحصد لوحده حوالي 100 طن من الكوك، هذا إضافة إلى حوالي 400 طن التي ينتجها أتباعه من أجله في جميع أنحاء السنغال[31].

وبالنسبة لمشاريع البناء فأمام الصراعات الداخلية، والأوضاع المزرية التي فرضها الاستعمار اضطر الحاج فليلو إلى تأجيل أغلبها، ولم يشرع فيها إلا حين الاستقلال، فبدأ في إتمام المسجد كما أنه ركز كل أنشطته الدينية والاجتماعية في توبا إلى حين وفاته في 1968م.

– **الشيخ عبد الأحد امباكي:** مباشرة بعد توليه الخلافة، سعى بدوره إلى استكمال مشروع أسلافه بمساعدة أتباعه المقربين، خاصة بابكار كيبي الشهير بـــ ديوكا كيبي، وكذا الحاج جيلي ساي، حيث كان همه الأساس هو تنفيذ طموحات أبيه وتحقيق مشاريعه، خاصة المسجد والمكتبة فأحضر بدوره المهندسين لفبركة المسجد على شاكلة الهندسة العربية الإسلامية، حتى جعله من أجمل المساجد في العالم الإسلامي، منفقا عليه أموالا طائلة، وبالرغم من شساعته، فإنه لم يعد يكفي للأعداد الهائلة والمتزايدة للمريدين والمصلين في أواخر الثمانينات، مما جعل الشيخ ومنذ نهاية 1987م ينادي من جديد إلى جمع التبرعات والمنح لتوسيعه، والتي قدرت بـــ مليار ونصف المليار C.F.A حيث تكلف الشيخ بدفع ثلث هذا المبلغ، والباقي تكلف به أتباع الطريقة، وبالرغم من ضخامة هذا المبلغ فقد تم جمع أكثر منه في غضون شهرين فقط، وهو الأمر الذي يبين القوة المالية والاقتصادية لشيخ هذه الطريقة ولأتباعه.

بموازاة مع هذا، ومنذ 1974م، جهز الشيخ عبد الأحد امباكي مكتبة المدينة على هيئة أشهر المكتبات العربية والإسلامية، كما أنشأ مطبعة حديثة عهد بها إلى شباب عائلته الذين تكونوا في هذا المجال، حيث شرعوا في ترميم الكتب، وطبع أخرى بعد موافقة الشيخ، بل إنه وضع مئات الآلاف من الأموال لجلب الكتب من الدول العربية والإسلامية والصديقة، وكان قد كلف بها كاتبه الخاص محمود جيكو، وقد استطاع هذا الأخير جمع ما يناهز 48 طنا من الكتب العربية والإسلامية في ثلاث رحلات فقط، ومنذ 1987م صار شيخ الطريقة المريدية يتوفر على أكبر المكتبات في المنطقة، مما جعل جامعة دكار تسعى للتعاقد معه قصد الاستفادة منه، وفعلا فقد وقع الشيخ اتفاقية

مع ممثلها علي انداو، وتم ترتيب المكتبة وتصفيفها تصفيفا علميا، بالإضافة إلى تخصيص قاعة كبيرة للمطالعة، ولما رأى الشيخ فعالية هذه المكتبة، أنشأ في بداية التسعينيات مكتبة كبرى أيضا بالجامعة الإسلامية بتوبا[32]، وهو ما يبين التحول النوعي الذي بدأ يطرأ على توجه أشياخ الطريقة المريدية، وهو الاهتمام بالعلم إلى جانب الاقتصاد والزراعة عوض الاهتمام بالجانب الأخير فقط.

2- أصناف شيوخ الطريقة المريدية

على عكس النظام المتبع في تولية المشايخ في الطريقة التجانية، يتكون شيوخ الطريقة المريدية أساسا من عائلة أمادو بومبا: أبناؤه وأحفاده وأبناء إخوته، فهم الذين تقاسموا سلطة تسيير الأربعين ألف مريد المنخرطة في طريقة زعيمهم الروحي أمادو بومبا، وقد كانت هذه السلطة الروحية للخلفاء ترتكز أساسا على دعم أفراد عائلاتهم لهم، ولهذا تفاوتت سلطة كل واحد حسب عدد أتباعه. ويمكن تصنيف شيوخ الطريقة المريدية إلى أربعة أصناف:

أ- أبناء الشيخ أمادو بومبا، وهم على التوالي:

- **الحاج ممادو مصطفى امباكي**: أول خليفة بعد أبيه منذ 1927/7/25م.
- **الحاج محمد الفاضل** الشهير **بالحاج فليلو امباكي**: ثاني خليفة منذ 1945/7/13م.
- **الحاج بشيرو امباكي**: نافس أخاه الحاج فليلو على مشيخة الطريقة، وعرف كأحد أكبر منتجي الفول السوداني بالسنغال، كانت له مكانة كبيرة في أوساط المريدين.
- **عبد الأحد امباكي**: ثالث خليفة منذ 1966م.
- **إبرا امباكي**: ولد في 1915م بديوربال وتوفي في 1955/01/21م، وكان من كبار المنتجين للفول السوداني، كما عرف برحلاته الكثيرة خارج السنغال، خاصة الكونكو البلجيكية التي كان له بها عدد كبير من الأتباع.
- **ساليو امباكي**: كان له هو الأخر أتباع خارج السنغال، خاصة بالكوت ديفوار، وكامبيا البريطانية، وقد كان لشهرته الاقتصادية دور كبير في تكاثر عدد أتباعه.
- **عبدلاي خدير امباكي**: كانت له أراضي كثيرة يستغلها للفلاحة وعمل أتباعه.
- **سوهيبو امباكي**: لم يكن له تأثير كبير في أوساط الطريقة، باستثناء بعض الأتباع القلائل الذين جلبتهم إليه أعماله الفلاحية.

- **مرتضى امباكي**: أخر أبناء أمادو بومبا، لم يكن له تأثير كبير خارج السنغال باستثناء بعض الأتباع في أكبوفيل بالكوت ديفوار، وقد كان بدوره يدير مساحات مهمة من الأراضي، حيث كان يستقر في كفرين بمنطقة نديات سايان.

ب- **حفدة الشيخ أمادو بومبا**: اشتهر منهم الشيخ الحاج أمادو الشهير بالشيخ امباكي، وهو ابن الشيخ الحاج ممادو مصطفى، وقد نافس عمه الحاج فليلو بشكل قوي على زعامة الطريقة بمساعدة عمه الحاج بشيرو امباكي.

ج- **أبناء إخوة أمادو بومبا**[33]:

- ممادو مامون امباكي: شيخ الفرع المنتمي للشيخ أنت امباكي.
- ممادو أوبلا امباكي: شيخ الفرع المنتمي للشيخ إبرا فاتي.
- ممادو خابان امباكي: شيخ الفرع المنتمي للشيخ أمادو ندوبي امباكي.
- عبد الرحمن امباكي: شيخ الفرع المنتمي للشيخ باكا تيور امباكي.
- الشيخ ممادو تيور امباكي: شيخ الفرع المنتمي للشيخ تيورو امباكي.
- ممادو بلا ديور امباكي: شيخ الفرع المنتمي للشيخ بلا ديور امباكي.
- سيرين امبارا كوريجا امباكي: شيخ الفرع المنتمي للشيخ أستوال.
- ممادو امباي امباكي: شيخ الفرع المنتمي للشيخ مساوبا امباكي.

د- **أبناء كبار تلامذة الشيخ أمادو بومبا**: وهم الذين ارتبطوا بعائلة امباكي بروابط مختلفة.

عوامل انتشار الطريقة المريدية

لقد جاءت الحركة المريدية كرد فعل وثورة ضد الحالة المزرية التي خلفها الاستعمار وأيضا ضد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية اللامتكافئة التي أحدثها الحكام الاقطاعيون، ولذلك اعتبرت الطريقة الإطار الجديد الذي وجد فيه المجتمع الولوفي البديل الذي يمكن أن يتبنى ثقافته وتقاليده التي بدأت ملامحها تندثر في إطار الوضع الذي أحدثه الاستعمار، وهذا ما جعل جماعات الولوف تنخرط بقوة في هذه الطريقة التي انتشرت بشكل واسع، ليس فقط في المدن والحواضر ولكن أيضا في المناطق الريفية، لأن الجميع كان يرى في شيخها المنقذ من الأزمات السياسية والاقتصادية، لتبنيه المقاومة ضد المستعمر من جهة، ولوضعه لأتباعه نظاما متكاملا للعيش والعمل.

- *Lucy E. Creevy, Ahmed Bomba (1850- 1927) Studies in West African Islamic History, Op Cit, p307.*
10 - Ibid, p 278.

11- أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، م س، ص 113.

12- المرجع نفسه ، ص 112.

13- أحمد الغزالي، الطريقة المريدية بالسنغال، م س، ص 48.

14- لقد مجد المريديون شيخهم إلى حد تأليههم له، فأطاعوه طاعة عمياء، راجع ذلك في:

- أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، م س، ص 113.

- *Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques de l'Islam Sénégalais, 1958-1959, p 156.*
15 - Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques ..., Op Cit, p 157.

16- عبد الرحمان زكي، الإسلام والمسلمون في غرب إفريقيا، ص 113.

17 - Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques ..., Op Cit, p 157.
18 - Ibidem.
19 - Ibidem.
20 - Ibid, p 156.
21 - Hiskett (M), The Development of Islam in West Africa, p 288.
22 - Paul Marty, Etudes sur l'Islam au sénégal, Tome 1, p 206.
23 - Samb Amar, Le Centre de Touba, Op Cit, p 72.
24 - Ibid, p 73.
25 - Cherno Ka Habib, la Mosquée de Touba M'Baké et sa Bibliothèque Islamique (1886-1987), in Culture et Civilisation Islamique(Le Sénégal), document Isesco, 1415/1994, pp 101-102.
26 - Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques ..., Op Cit, p 159.
27 - Ibid, pp 160-161.
28 - Ibid, p 162.
29 - Ibidem.
30 - Ibid, p 159.
31 - Ibid, pp 159-160.

32- للمزيد من التفاصيل حول جهود هذا الشيخ في تطوير مدينة توبا، وبناء مسجدها ومكتبتها وجامعتها، انظر:

- *Samb Amar, Le Centre de Touba, in Culture et Civilisation Islamique(Le Sénégal), document Isesco, 1415/1994, 73-74.*
- *Cherno Ka Habib, la Mosquée de Touba M'Baké et sa Bibliothèque Islamique (1886-1987), in Culture et Civilisation Islamique(Le Sénégal), document Isesco, 1415/1994, pp 102-104.*

33- للمزيد من التفصيل حول هذه الفروع، انظر:

- *Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques ..., Op Cit, pp 166-168.*
34 - Marty Paul, Etudes sur l'Islam au sénégal, Tome 1, p 205.

35- *Ibid, p 206.*

36- *Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques ..., Op Cit, P :156.*

37- أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية ...، م س، ص 121.

5 – CRISTIAN COULON, Le Marabout et Le prince (Islam et pouvoir au sénégal), Centre d'étude politique de d'Afrique Noire, Série : Afrique Noire11, pp 73. Bordeaux/ Centre d'étude

39- جاء طرح هذا السؤال من عدة قرائن، أولها الاستنكار المتكرر من طرف أمادو بومبا لما يقوم به أتباعه ضد الفرنسيين وتبرئه منهم، ثم إعلانه الولاء للحكومة الفرنسية في 1891م، هذا إضافة إلى فتاويه التي كان يصرح فيها أنه على وفاق تام، وفي ارتباط كبير مع السلطات الفرنسية، بل إنه في إحداها يطلب أتباعه بأن يفعلوا مثله ويساندوا فرنسا (انظر:

Dossier Cheich Amadou Bomba, A.N.S, dans la culture islamique la réponce à une consultation jiridique.

وقد نشرها: *CRISTIAN COULON, Le Marabout et Le prince (Islam et pouvoir au sénégal),...Op Cit, p 77.*

وهنا يمكن أن نطرح سؤالا آخر: إذا كانت الطريقة المريدية خصما للمستعمر الفرنسي، لماذا سمح هذا الأخير لشيوخها وأتباعهم بامتلاك الأراضي والاستحواذ على فلاحة وتجارة الفول السوداني دون عراقيل ؟ ألا يمكن إدخال ذلك في خانة تبادل المصالح، وذلك بمساعدة شيوخ الطريقة على تثبيت مكانتهم في المجتمع السنغالي، وجلب أكثر عدد من المريدين الذين هم في حاجة إلى أبسط وسائل العيش والعمل، مقابل لفت أنظار السنغاليين عن المد الفرنسي ليثبت بدوره أقدامه في التراب السنغالي؟ أسئلة تظل معلقة وتحتاج إلى مزيد بحث وتدقيق !!!

40- أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية ...، م س، ص 121.

لكن يبدو أن هذه الطريقة خيبت آمال الكثيرين الذين كانوا يعولون عليها في طرد المستعمر من البلاد، بل إن البعض ذهب إلى أن أسطورة أمادو بومبا كرمز للمقاومة الوطنية في ذاكرة الزنوج، بعيدة كل البعد عن الحقيقة والواقع، ذلك أن هذا الرجل لم يكن يدعو إطلاقا للحرب المقدسة ضد الكفار، ولم يكن يحمل أي حقد أو عداوة تجاه الأوربيين، فهو إنسان مسالم عكس ما تروج له أسطورته في أوساط الزنوج[38].

وهنا نفتح قوسا لنطرح السؤال: هل فعلا كانت الطريقة المريدية وشيخها أمادو بومبا، طريقة قومية مناهضة للاستعمار كما تصورها الأوساط الزنجية ؟ أم أن الحقيقة غير هذا، وأن الطريقة المريدية تبقى هي الأخرى حبة تنويم قدمها المستعمر الفرنسي للسنغاليين ؟ إشكالية ستبقى مطروحة إلى حين ظهور ما يعضدها أو يفندها من حقائق الوثائق [39].

ومهما كان الأمر فإن الجوانب الدينية لحركة الشيخ أحمد بومبا قد تعدت كل الحواجز، وأحدثت تغييرا جذريا في هيكل المجتمع السنغالي، وحافظت على التقاليد الأصلية لهذا الشعب، في الوقت الذي تعرض فيه المجتمع إلى مرحلة تغيير جذري بسبب الإدارة الاستعمارية[40].

هوامش

1- انظر في هذا الصدد:

– عبد العزيز بنعبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، نشر دار المعرفة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ط 1، 2001م، الجزء الثاني: التصوف المغربي من خلال رجالاته، ص 224.

– أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، نشر مكتبة مدبولي، إشراف سعيد أبو مسلم، المطبعة الفنية، القاهرة، 1990م، ص 112.

- Samb Amar, Le Centre de Touba, in Culture et Civilisation Islamique(Le Sénégal), document Isesco, 1415/1994, p 72 (أشار إلى أنه كان ينعت بقطب الأقطاب).

2- أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، م س، ص 112.

3- المرجع نفسه، ص 113.

4- أحمد الغزالي، الطريقة المريدية بالسنغال، ضمن مجلة المريد، عدد 8، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء، ط 1، 1417هـ/ 1996م، ص 47.

5- Lucy E. Creevy, Ahmed Bomba (1850- 1927) Studies in West African Islamic History, london, 1979, p286.

6- Samb Amar, Le Centre de Touba, Op Cit, p 72.

7- للمزيد من التوسع حول مراحل تأسيس مدينة توبا، وأهميتها بالنسبة للطريقة المريدية، انظر:

- Cherno Ka Habib, la Mosquée de Touba M'Baké et sa Bibliothèque Islamique (1886-1987), in Culture et Civilisation Islamique(Le Sénégal), document Isesco, 1415/1994. pp 101-104.

- Lt Merle, Le Magal du Touba, document I.F.A.N, Saint-luis, № 7, 1949.

- Samb Amar, Le Centre de Touba, Op Cit, pp 72-74.

8- CRISTIAN COULON, Le Marabout et Le prince (Islam et pouvoir au Sénégal), Centre d'étude politique de Bordeaux/ Centre d'étude d'Afrique Noire, Série : Afrique Noire №11, p 72.

9- هذه المؤلفات نقف عليها، وإنما أشار إليها:

- *Lucy E. Creevy, Ahmed Bomba (1850- 1927) Studies in West African Islamic History, Op Cit, p307.*
10 - Ibid, p 278.

11- أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، م س، ص 113.

12- المرجع نفسه ، ص 112.

13- أحمد الغزالي، الطريقة المريدية بالسنغال، م س، ص 48.

14- لقد مجد المريديون شيخهم إلى حد تأليههم له، فأطاعوه طاعة عمياء، راجع ذلك في:

- أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، م س، ص 113.

- *Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques de l'Islam Sénégalais, 1958-1959, p 156.*
15 - Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques ..., Op Cit, p 157.

16- عبد الرحمان زكي، الإسلام والمسلمون في غرب إفريقيا، ص 113.

17 - Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques ..., Op Cit, p 157.
18 - Ibidem.
19 - Ibidem.
20 - Ibid, p 156.
21 - Hiskett (M), The Development of Islam in West Africa, p 288.
22 - Paul Marty, Etudes sur l'Islam au sénégal, Tome 1, p 206.
23 - Samb Amar, Le Centre de Touba, Op Cit, p 72.
24 - Ibid, p 73.
25 - Cherno Ka Habib, la Mosquée de Touba M'Baké et sa Bibliothèque Islamique (1886-1987), in Culture et Civilisation Islamique(Le Sénégal), document Isesco, 1415/1994. pp 101-102.
26 - Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques ..., Op Cit, p 159.
27 - Ibid, pp 160-161.
28 - Ibid, p 162.
29 - Ibidem.
30 - Ibid, p 159.
31 - Ibid, pp 159-160.

32- للمزيد من التفاصيل حول جهود هذا الشيخ في تطوير مدينة توبا، وبناء مسجدها ومكتبتها وجامعتها، انظر:

- *Samb Amar, Le Centre de Touba, in Culture et Civilisation Islamique(Le Sénégal), document Isesco, 1415/1994, 73-74.*
- *Cherno Ka Habib, la Mosquée de Touba M'Baké et sa Bibliothèque Islamique (1886-1987), in Culture et Civilisation Islamique(Le Sénégal), document Isesco, 1415/1994, pp 102-104.*

33- للمزيد من التفصيل حول هذه الفروع، انظر:

- *Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques ..., Op Cit, pp 166-168.*
34 - Marty Paul, Etudes sur l'Islam au sénégal, Tome 1, p 205.
35- Ibid, p 206.
36- Fervand Quesnot, Les cadres Marabotiques ..., Op Cit, P :156.

37- أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية ....، م س، ص 121.

5 – CRISTIAN COULON, Le Marabout et Le prince (Islam et pouvoir au sénégal), Centre d'étude politique de d'Afrique Noire, Série : Afrique Noire11, pp 73. Bordeaux/ Centre d'étude

39- جاء طرح هذا السؤال من عدة قرائن، أولها الاستنكار المتكرر من طرف أمادو بومبا لما يقوم به أتباعه ضد الفرنسيين وتَبَرُّئه منهم، ثم إعلانه الولاء للحكومة الفرنسية في 1891م، هذا إضافة إلى فتاويه التي كان يصرح فيها أنه على وفاق تام، وفي ارتباط كبير مع السلطات الفرنسية، بل إنه في إحداها يطلب أتباعه بأن يفعلوا مثله ويساندوا فرنسا (انظر:

Dossier Cheich Amadou Bomba, A.N.S, dans la culture islamique la réponce à une consultation jiridique.

وقد نشرها: *CRISTIAN COULON, Le Marabout et Le prince (Islam et pouvoir au sénégal)....Op Cit, p 77.*

وهنا يمكن أن نطرح سؤالا آخر: إذا كانت الطريقة المريدية خصما للمستعمر الفرنسي، لماذا سمح هذا الأخير لشيوخها وأتباعهم بامتلاك الأراضي والاستحواذ على فلاحة وتجارة الفول السوداني دون عراقيل ؟ ألا يمكن إدخال ذلك في خانة تبادل المصالح، وذلك بمساعدة شيوخ الطريقة على تثبيت مكانتهم في المجتمع السنغالي، وجلب أكثر عدد من المريدين الذين هم في حاجة إلى أبسط وسائل العيش والعمل، مقابل لفت أنظار السنغاليين عن المد الفرنسي ليثبت بدوره أقدامه في التراب السنغالي؟ أسئلة تظل معلقة وتحتاج إلى مزيد بحث وتدقيق !!!

40- أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية ....، م س، ص 121.

علاقات "زاوية إداوزداغ الحاحية" بالمخزن خلال مطلع القرن 17 م

* نور الدين صادق

مقدمة

ظلت علاقات الزاوية الحاحية ([1]) بالمخزن السعدي يشوبها نوع من التوتر وكثير من الحذر المتبادل منذ نشأة دولة السعديين، ذلك أن الأدوار الجهادية التي اضطلع بها مؤسسها، الشيخ سعيد بن عبد المنعم الحاحي، ضد البرتغاليين بمنطقتي حَاحَة وعبدة والمكانة التي تمتع بها في أوساط قبائل هذه المناطق – قبل مبايعة القبائل السوسية لأبي عبد الله محمد القائم ــ جعلت أوائل سلاطين السعديين يتخوفون من إعلانه السلطنة أو أخذ البيعة لنفسه. وإن لم يجرءوا على مواجهته بهذا الأمر، فإنهم سخروا لهذه المهمة بعض مواليهم من شيوخ العلم والتصوف بسوس، وعلى رأسهم الشيخ التزركيني([2]).

ولعل ذلك التوجس هو الذي دفع السلطان عبد الله الغالب ــ بعد وفاة الشيخ سعيد بن عبد المنعم الحاحي ــ إلى الإقدام على ترحيل ابنه الشيخ عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم([3]) من زاويته بأيت داود بحاحا إلى منطقة مهجورة، بعيدة عن مريدي وأتباع زاوية أبيه هي منطقة تافيلالت بقبيلة إداوزداغ([4]) على السفح الجنوبي من الأطلس الكبير. لكن الشيخ عبد الله بن سعيد سرعان ما أسس زاوية بمستقره الجديد، وسرعان ما تكاثر أتباعه ومريدوه بشكل لم يكن منتظرا. وبالرغم مما عرف به هذا الشيخ من انقطاع عن الدنيا ومن ابتعاد عن الانحشار في الصراعات السياسية لعصره، فإن السلطان أحمد المنصورالذهبي لم يتوان عن محاصرة زاويته الجديدة بجيش عرمرم لميتمكن من اقتحامها نظرا لوعورة جبال المنطقة([5]).

---

* أستاذ باحث من تارودانت

على الرغم من كل هذه الأحداث، يبدو أن الزاوية الحاحية لم تكن لها – على الأقل – مشاركة واضحة ومباشرة في الصراعات لذلك العصر. وهو وضع سيعرف تغييرا جذريا مع وصول الشيخ أبي زكرياء يحيى بن عبد الله الحاحي([6]) إلى رئاسة الزاوية، بعد وفاة أبيه الشيخ عبد الله سنة 1012 هـ / 1603 م، حيث سنراه بعد عشر سنوات من هذا التاريخ، يقود جيشا جرارا من قبائل سوس لنجدة السلطان زيدان بن المنصور الذي استصرخ به ضد الثائر ابن أبي محلي. وبعد أن قضى على هذا الأخير وأعاد زيدان إلى عرشه، ما لبث أن عاد وثار عليه وخلع بيعته حوالي سنة 1023 هـ / 1614م. وإذا كانت هذه الوقائع مشهورة، وثابتة أطوارها في مختلف المصادر التاريخية المغربية([7])، فإن علاقات الزاوية بالمخزن خلال الفترة السابقة على هذه الأحداث: وهي الفترة الممتدة منذ تولي الشيخ يحيى رئاسة الزاوية (1012هـ/1603م) وإلى حدود خروجه لنصرة السلطان زيدان (1022 هـ/1613م)، ظلت علاقات يلفها الغموض ويشوبها الاضطراب. وهو ما سمح لبعض الباحثين بالقيام باجتهادات رسمت صورة عن أحداث هذه الفترة([8])، نعتقد أنها مخالفة تماما لما تمت عليه الأمور، وخاصة فيما يتعلق بالنشاط السياسي للشيخ يحيى وعلاقاته بالسلطان زيدان. وسنحاول من خلال هذا البحث استعراض بعض هذه الاجتهادات والعمل على نقضها، من خلال استعمال بعض الوثائق الجديدة التي لم يسبق نشرها، وكذا من خلال إعادة قراءة نفس المصادر التي سبق استعمالها من طرف نفس الباحثين، بشكل يسمح لنا برسم صورة أخرى مخالفة لما هو شائع عن علاقات الزاوية الحاحية – في عهد الشيخ أبي زكرياء يحيى – بالمخزن السعدي قبل إعلان الشيخ يحيى عن ثورته، وتأسيسه لإمارة تارودانت.

علاقات زاوية تافيلالت إداوزداغ بالمخزن قبل ثورة الشيخ يحيى الحاجي

يفيدنا التمنارتي أن الشيخ يحيى ظل، منذ توليه رئاسة الزاوية وإلى حدود سنة1017 هـ منشغلا بشؤون التدريس وتربيةالمريدين([9]). وهو ما يعني ابتعاده عن الخوض في غمار الصراعات السياسية، التي كانت على أشدها خلال هذه المرحلة، بصفة مباشرة. ولعل السبب في ذلك يعود إلى عاملين اثنين:

- تأثر يحيى بسلوك والده، الشيخ عبد الله بن سعيد، في الابتعاد عن الانحشار في صراعات الأسرة السعدية الحاكمة.

- انزياح الضغط المخزني، الذي ظلت ترزح تحته الزاوية طيلة عهد أحمد المنصور، بفعل تصدع أركان المخزن السعدي، وانشغال أبناء المنصور بتطاحناتهم على العرش.

وقد سمحت هذه الظرفية الجديدة، بوقوع تحول جذري في طبيعة علاقات زاوية زداغة بالمخزن السعدي، أو ما بقي منه على الأقل، ممثلا في شخص السلطان زيدان الذي رأيناه يصبح ملكا على سوس منذ سنة (1013 هـ/1604م).

حدود سلطة المخزن بسوس خلال هذه المرحلة: دخلت منطقة سوس في طاعة السلطان زيدان بن المنصور منذ سنة (1013 هـ/1604م)، حيث تزعم أخواله، عرب الشبانات، رفض قبائل المنطقة بيعة أخيه أبي فارس، ونادوا به ملكا عليهم([10]) وقد رأينا أن وساطة الشيخ عبد الله بن مبارك الأقاوي، نجحت في إقناع أبي فارس بالتنازل عن سوس لأخيه زيدان، الذي استقر بتارودانت مرفوقا بهذا الصالح وكذا بالقايد عزوز الوزكيتي([11]). وقد ظل زيدان يحاول توسيع نفوذه خارج هذا الإقليم، مرة نحو سجلماسة (1606)، وأخرى نحو مراكش (1607). لكنه كلما تعرض لانتكاسة، أثناء صراعاته مع أخويه: أبي فارس، ومحمد الشيخ المامون، كان سوس دائما هو الملجأ والملاذ([12]). وهذا ما يؤكد أن نفوذ زيدان لم ينحسر عن هذا الإقليم ــ أو على الأقل عن عاصمته تارودانت – طيلة الفترة الممتدة بين (1013–1022هـ). لكن التساؤل الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: ما هي حدود سلطة زيدان في سوس؟ هل شملت كل المجال الجغرافي الذي يحمل هذا الاسم؟. أمام غياب الوثائق والمعلومات الكافية، لا يمكن الجزم بصفة مطلقة بحدود هذه السلطة ومجالها، ولكن يمكن مع ذلك إبداء بعض الملاحظات:

– لم يستتب أمر جبال سوس للسعديين إلا بعد عناء طويل، ولم تنقد لهم إلا بقوة الحديد والنار. وقد رأينا مؤرخ السعديين الرسمي، الوزير أبا فارس عبد العزيز الفشتالي، يؤكد أن القبائل الجبلية بسوس لم تحسن طاعتها إلا بعد حملة المنصور على المنطقة سنة (988 هـ/1580م) ([13]). وكان دافع هذه القبائل إلى التمرد، في الغالب، إجحاف السياسة الجبائية التي نهجها أحمد المنصور على الخصوص.

– لم يتوان زيدان، منذ استقراره بتارودانت، في فرض ضرائب مرتفعة القيمة، وهو ما كان سببا في رحيل الشيخ عبد الله بن مبارك، وكذا القائد عزوز عن المدينة، لما لم ينتصح زيدان، ولم يأخذ برأيهما([14]).

إن استحضار الملاحظتين السابقتين يجعلنا نستنتج أن زيدان لن يحتفظ تحت سلطته سوى بقبائل سهل سوس، في حين لم تفتأ القبائل الجبلية أن عادت إلى الاستقلال عن نفوذه، خاصة وأن زيدان لم يرث من قوة وجبروت أبيه ما يكفيه لإخضاعها. وهكذا سنرى قبائل جزولة تلتف حول

أبناء الشيخ أحمد بن موسى السملالي بزاويتهم في تازروالت، لتكون قوة سياسية تزعمها حفيده إبراهيم بن محمد (سنة 1017 هـ) ([15]). وقد بدأ هذا الأخير تحركاته العسكرية بمهاجمة إحدى الزوايا، الموالية للسعديين على أغلب الظن، سنة (1018هـ / 1609م) ([16]). لكن نفوذه ظل منحصرا في جنوب سوس، ولم يصل قط إلى تارودانت، كما اعتقد ذلك بعض الباحثين([17]). وبقيام إبراهيم بن محمد هذا، فقد زيدان سيطرته على جنوب سوس (جزولة) بصفة نهائية.

وعلى عكس ذلك، ظل نفوذ زيدان ثابتا في تارودانت والمناطق السهلية المحيطة بها، التي تشكل مجالا للقبائل العربية وعلى رأسها الشبانات، أخوال السلطان زيدان. وكان هؤلاء هم الذين رفضوا بيعة أبي فارس، واستدعوا أخاه زيدان ليحكم سوس منذ 1604([18]). ومما يؤكد نفوذ زيدان بالمنطقة حديث التمنارتي، في مواضع عديدة، عن اعتساف عماله بتارودانت، إلى درجة أن التمنارتي نفسه كان من ضحاياهم، حيث أودعوه السجن سنة 1016 هـ([19])، وكذا رسالة زيدان إلى عامله بتارودانت، القائد جرمان، يوصيه خيرا بأهل المدينة المحمدية. والرسالة بتاريخ 1017 هـ/1608م، وهي تحمل من الأوصاف في حق سكان هذه المدينة ما يؤكد اعتزاز زيدان باستمرار طاعتهم، ومما جاء فيها: "القائد جرمان، حفظكم الله ورعاكم، وإنا نوصيكم خيرا بأهل حضرتنا المحمدية حرسها الله، فإنهم ممن يدلي بالخدمة [قبل] غيرهم من أهل حواضرنا. وذلك بأن تسلكوا بهم المسلك الحسن في مرتفقاتهم من المزروعات والجنان وجلاب الأرزاق للحاضرة، بحيث لا تمتد إليهم يد بظلم"([20]).

أما قبائل السفح الجنوبي من الأطلس الكبير الغربي، وقبائل راس الوادي الواقعة إلى شرق تارودانت، فيبدو أن سلطة عامل زيدان على تارودانت لم تكن تطالها، مما جعلها تعيش في نوع من الاستقلال. ولعل غياب السلطة المركزية في أوساط هذه القبائل، هو الذي فسح المجال لظهور الصراعات والحروب كوسيلة لحل المشاكل المطروحة فيما بينها، ولم يكن يخفف من هذه الصراعات إلا النفوذ الروحي لزاوية تافيلالت إداوزداغ، وشيخها يحيى الحالي الذي كان يتدخل لإنهاء الاقتتال.

الشيخ يحيى الحاحي يلعب دور الوساطة بين القبائل وبينها وبين المخزن: ظلت، خلال هذه المرحلة علاقات زاوية زداغة بالمخزن السعدي، ممثلا في شخص السلطان زيدان، حسنة على ما يبدو، بحيث لم نقف، في مصادر الفترة، على ما يناقض هذا الحكم. بل على العكس من ذلك، سبق ورأينا الشيخ يحيى وهو يدرس وينتقل بالسكنى بين زاويته بإداوزداغ، وبهوارة، وبين

تارودانت([21]) التي كانت تحت سلطة زيدان، وبها يستقر عامله القائد جرمان فكان الشيخ يحيى يدخل حاضرة سوس ويدرس بها دون منع أو تضييق. وهو ما يعني زوال الحصار الذي كان مضروبا على الزاوية وأهلها خلال عهد أحمد المنصور.

الأكثر من كل هذا، أننا سنشهد سنة 1018 هـ / 1609م تغيرا جذريا في موقف زاوية تافيلالت من المخزن، حيث وقفنا على رسالتين للشيخ يحيى الحاحي وجههما إلى بعض قبائل سوس القاطنة شرق تارودانت (أولاد بورايس، أولاد يحيى، المنابهة، أيت إيكاس...) ([22])، وهما تعكسان هذا التحول بوضوح. وتمكننا قراءة الرسالتين من تسجيل عدد من الملاحظات نجملها فيما يلي:

أ_ أن قبائل رأس الوادي من سوس (تقع شرق تارودانت على امتداد وادي سوس) كانت تعيش خارج نفوذ وسلطة ما تبقى من المخزن السعدي، ممثلا في عامل السلطان زيدان على تارودانت القائد جرمان.

ب_ أدى غياب السلطة المخزنية، في أوساط هذه القبائل إلى دخولها في دوامة من الفتن والصراعات انتهت بها إلى الانقسام إلى فريقين متقاتلين، تحددهما إحدى الرسالتين السالفتي الذكر على النحو التالي: "بني أبي رايس وأولاد يحيى ومن انحاز إلى جانبهم" ثم "المنابهة وإيكاسة ومن انحاز إلى جهتهم ووالاهم". وقد خاطب الشيخ يحيى الحاحي أعيان الفريقين بقوله:"أما بعد، فإنه بلغنا أنكم،عياذا بالله، تسارعتم بخيلكم ورجلكم إلى إسخاط خالقكم سبحانه جل وعلا، وإرضاء عدوكم اللعين وحزبه الضالين من شياطين الإنس والجن، من نبذ السلم والهدنة وراءكم، والأخذ في أسباب الشر والتعب والفتنة، وإضاعة أعماركم التي [هي] مالكم، فيما يلحقكم بالدرك الأسفل من النار، ويوردكم ـ والحول لله ـ دارة البوار، فإنا لله وإنا إليه راجعون..." ([23]).

ج- كان الشيخ يحيى يتدخل لتهدئة هذه الفتن، ويدعو القبائل المتناحرة إلى السلم والكف عن التطاحن. ومن ثم أصبح يلعب دور الوساطة بينها، ويملأ الفراغ الذي تركه غياب سلطة المخزن في القيام بوظيفة التحكيم بين هذه القبائل.

د- إن سلطة الشيخ يحي التي خولت له القيام بمهام التحكيم هاذه لم تكن سلطة زمنية مستمدة من الحقل السياسي/الدنيوي، بل كانت في جوهرها سلطة روحية/دينية يستمدها من موقعه كصوفي أجمع معاصروه على ولايته، واعتقدوا في حلول بركته، من جهة، وكعالم مشارك ملم بأحكام الكتاب والسنة من جهة ثانية. وعلى هذا الأساس لم تكن دعوته لهذه القبائل، بالكف عن الاقتتال

مقرونة بالوعيد بعقوبة دنيوية وإنما انبنت على اساس التذكير بموقف الشرع من اقتتال المسلمين فيما بينهم، وترهيب من لم يمتثل من الفريقين بما ينتظرهم من سوء المآل، وغضب الله تعالى. ومما خاطبهم به الشيخ يحيى في هذا السياق:"ألم يبلغكم قوله، صلى الله عليه وسلم: "سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر"؟ أليس لكم في كتاب الله العزيز وسنة نبيه، صلى الله عليه وسلم، ملجأ ومعتصم؟ هل لا رددتم أمركم وفصل ما بينكم إلى كتاب الله، وحكمتم على أنفسكم وإخوانكم بما حكم به رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بين أمته، إن كنتم منهم؟.

فيا ويحكم، بعتم أنفسكم من الشيطان الرجيم، وخلعتم أزمتكم من يد الرؤوف الرحيم، الهادي لمن اقتفاه واتبعه في الدنيا لأيسر ملة سمحاء، وأهدى طريق مستقيم، وفي الأخرة إلى جنة المأوى، ورضوان من الله أكبر، وفوز عظيم. وجعلتموها في أيدي العدو اللعين الرجيم الخبيث، حامل لواء الخزي واللعنة في الدنيا والأخرة، الداعي إلى عمارة دار الهوان والانقلاب إلى الدمار والخسران. عياذا بالله من سوء القضاء، ومن درك الشقاء، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم". ثم يختم الشيخ يحيى رسالته هذه بتجديد الدعوة إلى الاحتكام للشرع، وإنذار المخالفين بالعقاب الإلهي قائلا: "واطلبوا حقكم بالشرع الذي تطلب به حقوق المسلمين. فكل خطب، ولو بلغ ما بلغ، ففي كتاب الله العزيز دواؤه، وفي سنة سيد المرسلين، (صلى الله عليه وسلم)، حكمه وشفاؤه.

ونؤكد عليكم وندعوكم بدعاية الله ورسوله وحزبه المفلحين، أولا وآخرا، أن تكفوا عن الشر وتجنحوا للسلم ساعة يصلكم مكتوبنا هذا. ومن تعدى وبغى، وطلب غير الصلح والعافية بعد ذلك، فالله ولي الانتقام منه، وجعله عبرة للمعتبرين، وسلفا ومثلا للآخرين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والله حسبنا وحسيبكم وهو على ما نقول وكيل، والله من قبل ومن بعد وهو العزيز الرحيم".([24]).

هـ - لم تظهر للشيخ يحيى، خلال هذه المرحلة، أية طموحات سياسية، ذلك أنه لم يحاول استغلال نفوذه الروحي/الديني على القبائل في اتجاه تحويله إلى نفوذ سياسي/زمني، بل على العكس من ذلك وظف هذا النفوذ لجمع الكلمة وتدعيم سلطة المخزن التي آلت إلى الزوال. وذلك عبر لعب دور وساطة ذات اتجاهين: فمن جهة حاول أن يقنع هذه القبائل بالدخول في طاعة "الإمام" لضمان وحدة "جماعة المسلمين"، كما حاول، من جهة أخرى، أن يضمن لهذه القبائل عفو "الإمام"، وصفحه عن "الجناة المكاثرين" "والأخذ بيد العاثرين". وهو ما يظهر بوضوح من رسالته الثانية ([25]) التي تعكس أيضا منطلقات الشيخ يحيى للقيام بهذا الدور: والمتمثلة في اعتبار نفسه

حاميا للشرع، داعيا إلى تحكيمه منطلقا من وجوب تقديم "النصيحة" كواجب ديني على العلماء للأمة، وكذا من كونه "صالحا" مستجاب الدعاء،عليه أن يدعو بالخير لما فيه صلاح هذه الأمة. ومما جاء في هذه الرسالة: "...فمن لم يستقم بشريعة رسول الله، ولم يطلب الدواء بكتاب الله فاستقامته اعوجاج، وبرءه مرض، وحجته فيما يدلي به زور ولجاج. وإن استظهرتم باتفاقكم على رأي وتأويل، فأمته صلى الله عليه وسلم لا تجمع على ضلالة. وراجع ظواهر النصوص بما أثبت بين سائر المسلمين من كون التأويل لا يفيد في الافتيات ومخالفة جماعة المسلمين.

(...) واعلموا أني خاطبتكم لله نصحا كما فرضه وجعله من أركان الدين، فيا ليتكم تحبـون الناصحين، وأن لا خير في قوم لا يتناصحون، ولا خير في قوم لا يقبلون النصح(...) وارجعـوا إلى كلمة الأمة، واجنحوا للسلم والهدنة، واجتنبوا محاربة القبائل، واتركوا كل ما يؤدي بكـم إلـى معاداة أولى الأمر ومساءتهم، فليس لكم في ذلك إلا إسخاط الله، والتعرض لعقابه دنيا وأخرى... ونحن إخواننا ناديناكم لما تحقق لكم ولجميع الأمة صلاحه دنيا وأخرى. فتدبروا قوله جل ثناؤه: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلـى الله والرسول، إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا" (...) ومن حقكم علينا أنـا لا نألو جهدا في الدعاء والتوسل بشفيعنا صلى الله عليه وسلم وصلحاء أمته رضي الله عنهم فـي خير سفينتكم، وإخراج أموركم على خير فيما منيتم به وإبلاغ الخبر أيضا في تأمير الإمام أصلحه الله، وأصلح به لكم، والعفو عما إليه العفو عنه واجب حقه عليكم، والـصفح عـن زلات الجـاني المكاثر، والأخذ بيد العاثر..."

إن استقراء هذه العناصر الهامة التي يؤكدها مضمون الرسالتين السابقتين، يمكننـا مـن الخروج ببعض الخلاصات الأساسية حول وضعية الشيخ يحيى الحـاحي، وحقيقـة موقفـه مـن الأحداث والصراعات السياسية التي كان سوس، والمغرب عامة، مسرحا لها خلال هـذه الفتـرة. ويمكن إجمال هذه الخلاصات فيما يلي:

أ ـــ تمتع الشيخ يحيى الحاحي بنفوذ روحي كبير في أوساط قبائل سوس، والمستوطنة بالقـسم الشمالي منه على الخصوص، مما أهله للقيام بوظيفة التحكيم في مختلف النزاعات والصراعات الطارئة بينها، وكذا للعب دور الوساطة بين هذه القبائل وبين المخزن "الـشرعي" ممـثلا فـي شخص "الإمام" زيدان بن أحمد المنصور وهو ما ضمن للمنطقة من الاستقرار لم تـشهده بـاقي المناطق المغربية خلال هذه الفترة ([26]).

ب ــ باستثناء هذه الأدوار، التي أهلته لها وضعيته كعالم صوفي كبير، لم تكن للشيخ يحيى، خلال هذه المرحلة (1012 ــ 1018 هــ/ 1603 ــ 1609م)، أية طموحات سياسية ظــاهرة، أو أي نشاط عسكري، مما أدى إلى نشوء علاقات جد حسنة بينه وبين السلطان زيدان. هذا الأخير الذي ظل محتفظا بنوع من النفوذ في القسم الشمالي من سوس، أو على الأقل في حاضرته تارودانـت وما يحيط بها من القبائل السهلية.

ما حقيقة النشاط السياسي المنسوب للشيخ يحيى فيمـا بـين: (1018 ــ 1022 هــ/1609 ــ 1613)؟.

انطلاقا من سنة (1018 هــ/1609م)، وهو تاريخ تحرير الرسالتين اللتين استفدنا منهما الخلاصات أعلاه وإلى حدود (1022 هــ/ 1613م)، الذي يمثل تاريخ خروج الشيخ يحيـى إلـى مراكش لإنجاد السلطان زيدان والقضاء على الثائر ابن أبي محلي، تدخل أخبـار الـشيخ يحيـى ونشاطاته وتحركاته في دوامة من الغموض المطبق. فالمصادر المغربية لم تول كثيرا من الاهتمام لأخبار يحيى الحاحي، إلا منذ رحيله لإنجاد زيدان (1022 هــ/1613م)، في حين تلخـص كـل مراحل حياته السابقة في عبارات فضفاضة خالية من التفاصيل. بحيث إذا أزلنا المعلومات المتعلقة بشيوخه، وبعض إنتاجاته الشعرية نحصل على الصورة التالية التي رسمها الإفراني: "...ولما مات (يقصد عبد الله بن سعيد الحاحي) جلس ولده يحيى هذا موضعه، ونهج سبيله. وكان يحيى فقيهـا مشاركا (...) وكانت ليحيى شهرة عظيمة بالصلاح، وأتباع كثيرة كوالدة وجـده (...) فتـصدى لأمور الملك ودخل في أحوال السلطنة" ([27]) . وهي نفس العبـارات بالـضبط التـي سـترددها المصادر للاحقة التي نقلت عن الإفراني ([28]). كما أنه نفس المعنى الذي عبر عنه مؤرخ سـوس المختار السوسي، مع اختلاف في المبنى حيث قال :"... ثم لما توفى والـده سـنة 1012 هــ، واختلت أحوال أولاد المنصور الذهبي، ونعقت أبناء الزوايا والمرابطون من كل ناحية بـرز مـن بينهم (يقصد يحيى الحاحي)، وقد اختاره زيدان للاستنصار، يوم زأر عليه أبو محلي المكتسح من (وادي السورة) ...ودب إلى (مراكش) فأجفل منه ملكها زيدان إلى (سوس) محتميا بالمترجم)([29]).

لقد أفضى صمت المصادر المغربية المطلق، عن أخبار يحيى الحاحي وتحركاته ومواقفه خلال هذه المرحلة إلى ترك الباب مفتوحا أمام بعض الباحثين الأجانـب، ومـن اعتمـدهم مـن المغاربة، لطرح عدد من الافتراضات التي لا تستند على مبلغ علمنا، إلـى أي دليـل تـاريخي.

فصاغوا لأحداث هذه المرحلة بسوس صورة يشوبها الاضطراب والخلط في ترتيب الأحداث والشخصيات والتواريخ([30]).

تعتقد السيدة مونيي أن سيدي يحيى ([31]) أستقر بتارودانت حوالي (1611 – 1612م/1020 – 1021 هـ)([32]) وشرع في القيام ببعض الإصلاحات، وأن زيدان لما أخرجه ابن أبي محلي من مراكش ورد على سيدي يحيى بتارودانت، وكان أمير سوس إذ ذاك، فمنحه حمايته([33])، لأنه لم يكن أنذاك قد صرح بمعارضته ([34]).

تضيف نفس الباحثة أنه، على عكس ذلك، لم يفتأ سيدي يحيى أن واجه سيدي إبراهيم، الذي أصبح أول ملك بتازروالت منذ (1611م/ 1019– 1020 هـ)، وأن هذا الأخير قتل سنة (1613 م/ 1022 هـ) وهو يحارب سيدي يحيى([35]). ومنذ ذلك أصبح سيدي علي أميرا بتازروالت إثر مقتل أخيه سيدي إبراهيم، ثم استقر بتارودانت وسيطر على سوس، في حين كان سيدي يحيى مشغولا بقتال ابن أبي محلي (ربيع 1613م) ([36]). وبعد أن أعاد يحيى السلطان زيدان إلى عرشه، سيتجه للسيطرة على تارودانت التي طرد منها سيدي علي أمير تازروالت (1614/ 1023 هـ) ([37]) .

يعتمد الأستاذ حنداين، بخصوص هذا الموضوع، على نفس هذه الخلاصات التي توصلت إليها مونيي، فيرتب أحداث هذه الفترة بشكل مطابق لما قامت به. لكنه مع ذلك تنبه إلى أن ثمة خلط في تكرار الصراع المسلح حول تارودانت بين الحاحيين والسملاليين مرتين: مرة بين سيدي يحيى وسيدي إبراهيم، والثانية بينه وبين سيدي علي، مع أن ذلك لم يحدث سوى مرة واحدة. لذا يفضل الباحث الاعتماد على ما أورده الكولونيل جوستينار([38])، فيؤكد معه أن الذي احتل تارودانت، أثناء غياب سيدي يحيى في مقاتلة ابن أبي محلي، هو سيدي ابراهيم ،وليس سيدي علي، وأن سيدي يحيى أخرجه منها بعد عودته من مراكش، وقضى عليه في معركة "أسكا أوبلاغ "([39]). ومن ثم يخلص هذا الباحث إلى طرح يناقض ما ورد في كل المصادر المغربية، من الإفراني إلى السوسي، حيث ينفي وقوع أي صراع مسلح بين سيدي يحيى وسيدي علي، ويقرر أن ذلك كان بينه وبين سيدي ابراهيم([40]).

إن الصورة التي رسمها الباحثان المذكوران لنشاط الشيخ يحيى الحاحي خلال الفترة الممتدة بين (1018 –1022هـ/1609 – 1613م)، ولوقائع الصراع السملالي الحاحي حول تارودانت تتميز بكثير من الاضطراب، والخلط بين الشخصيات والوقائع، وبغياب كبير لتدقيق التواريخ. وهو

ما جعلهما ينسجان أحداث لا تتفق مع الواقع التاريخي، وسنقوم بتوضيح ذلـك الآن، مـن خـلال استقراء بعض الإشارات التي وردت في مصادر مغربية عايش أصحابها هذه الأحداث، بل وكـان بعضهم طرفا فيها. وإن كانت إشارتهم هذه قد وردت بشكل عارض ليس الغرض منه التأريخ لمـا نحن بصدده، فإنها مع ذلك تفيد ، في توضيح بعض هذه الأمور، إفادة بالغة.

أما أول هؤلاء، فهو القاضي أبو زيد عبد الرحمان التمنارتي، تلميذ الـشيخ يحيـى، وقاضـي الجماعة في إمارته فيما بعد، والذي أورد أثناء ترجمته لشيخه يحيى ما يلي: "وردت عليه سـبعة عشر وألف (1017هـ)، فقرأت عليه حصة من الجامع الصحيح، والأربعين للنووي والأربعـين الابريزية..." ([41]). ثم أضاف:" ثم تابعت المسير إاليه في عدة السنين أقرأ عليه صحيح البخـاري بتمامه كل سنة في رمضان، حتى قام لجمع الكلمة والنظر في مصالح الأمة "([42]).

وفي الباب الذي خصصه التمنارتي للأسانيد من كتابه (الفوائد الجمة)، وأثناء حديثـه عن سنده في رواية صحيح البخاري، قال :"حدثني به مولانا الإمام أبو زكرياء يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي الداودي، قراءة لجميعه عليه خمـس مـرات بزاويتـه، وإجـازة ومشافهة، وكتابة لروايته عنه..." ([43])

تفيدنا إشارات التمنارتي هذه في إثبات بعض الأمور الأساسية التي تساعد في تـصحيح كثير من الوقائع التي وردت عند الباحثين، والتي عرضناها سابقا، حيث يؤكد لنا مايلي:

أ – أن تلمذة التمنارتي على شيخه يحي بدأت سنة (1017هـ/1608م)، وأنه تتلمذ عليه بعد ذلك خمس سنين، يأخذ عنه صحيح البخاري بتمامه كل سنة في رمضان. وبذلك تكون هذه التلمذة قد تمت فيما بين (1017هـ–1022هـ/ 1608 – 1613م) وذلك بزاوية تافيلالت إداوزداغ.

ب – ظل الشيخ يحيى خلال هذه المرحلة قائما بوظائف التدريس العلمي والتربية الصوفية وظل مقر إقامته خلالها هو زاويته بتافيلالت وليس تارودانت.

ج – أن الشيخ يحيى لم ينشغل بصفة مباشرة بأمور السياسة، وأنه لم يقم لجمع الكلمة والنظـر في مصالح الأمة " إلا ابتداء من سنة(1022هـ /1613م)، وهي آخـر سـنة أخـذ منـه فيهـا التمنارتي، كما أنها السنة التي علمنا أنه قام فيها بنصرة زيدان، والقضاء على ابن أبي محلي.

من هنا يتضح أن القول باستيلاء الشيخ يحيى الحاحي على تارودانت سـنة (1611م/1020 هـ)، وهي إذ ذاك في سلطة زيدان، لا أساس له من الصحة.كما يتأكد لدينا أن استضافته لزيـدان

لما استصرخه واستجاشه على ابن أبي محلي تمت بزاوية زداغةــ كما تؤكد ذلك بعض المصادر المغربية([44])– وليس بتارودانت كما اعتقد الباحثان المذكوران.

وأما ثاني مصادرنا فهو القاضي عيسى بن عبد الحمان السكتاني، الذي ظل قاضي الجماعة بتارودانت إلى أن استولى عليها الشيخ يحيى الحاحي سنة (1023هــ/1614م). فغادرها السكتاني الى أن استقر بمراكش، وكان سبب رحيله أنه لم يوافق الشيخ يحيى على خلع بيعة السلطان زيدان وعلى إثر ذلك بعث برسالة إلى يحيى لعله يقنعه بالعدول على ما أقدم عليه([45]). ومما ورد في هذه الرسالة: "أنه استنصحني (يقصد الشيخ يحيى) على دفاع ابن أبي محلي، فنصحته وقلت له: إن هذا لا يستقيم معه الديانة (...) ثم لما نزل وكان على باب الغزو من رودانة، خلوت به فقلت له إذ ذاك إن الناس يقولون كذا وكذا، وعرفته إذ ذاك بما عرفته من أبناء الزمان، فجمعنا في رملة إلى الآن أتخيل حرها، وتبرأ من كل من يقال..." ([46]).

يرجع تاريخ كتابة هذه الرسالة إلى فترة استقرار السكتاني بمراكش بعد إعلان الشيخ يحيى ثورته على زيدان (1023عــ/1614م)، أما الأحداث التي يتضمنها ما اقتطفناه منها أعلاه، فتعود إلى الفترة التي كان فيها الشيخ يحيى يستجمع قواه لمقاتلة ابن أبي محلي، أي بداية(1022هــ/1613م). وهي تفيدنا بإشارات هامة تتطابق تماما مع مضمون ما رأيناه عند التمنارتي، حيث يمكن أن نستخلص منها ما يلي:

ا ــ أن يحيى لم يكن قد استقر بعد بتارودانت، إلى حدود هذا التاريخ. وأنه نزل إليها من زاويته قصد استشارة السكتاني، وإقناعه بالموافقة على مقاتلة ابن أبي محلي، باعتباره قاضي الجماعة بالمدينة. وربما كذلك لاستجماع بعض قوات زيدان التي كانت ما تزال متواجدة بها.

ب ــ إن من بين ما يؤكد الأمر، أن يحيى حتى عندما نزل آنذاك إلى تارودانت، لم يستقر بالقصبة التي هي المقر المعتاد لكل من يحكم المدينة، ومقر سكنى يحيى نفسه عندما أعلن إمارته فيما بعد وإنما نزل خارج أسوار المدينة من الجهة الغربية.

ج ــ أن الشيخ يحيى لم يقم بعد بما يؤكد طموحاته السياسية، من أعمال عسكرية أو ما شابه ذلك، وإلا لما خفي الأمر على القاضي السكتاني حتى يستفسر الشيخ يحيى عن الإشاعات التي بدأت تروج. إذن فالأمر لا يعدو مجرد إشاعات، اعتمدت على الأرجح على مكانة يحيى وما كان يقوم به من وظائف التحكيم والوساطة من جهة، وعلى ما بدأ يقوم به من استجاشة القبائل لمواجهة ابن أبي محلي من جهة ثانية.

د – يشهد السكتاني ختاما، وهو العدل الثقة، بأن الشيخ يحيى، وإلى حدود هذا التاريخ، تبرأ مـن كل ما نسب إليه من هذه الأمور.

إنها عناصر جديرة، في نظرنا، بأن تقطع دابر الشك، وتنفي قيام الشيخ يحيى بأي نـشاط سياسي صريح، أو عمل عسكري مذكور قبل سنة (1022هـ/ 1613م) ومن ثم يصبح كل ما راج في بعض الدراسات الحديثة، مثل التي رأينا، لا يعدو أن يكون اجتهادات غير موفقة لإعادة رسـم أحداث هذه الفترة وصراعاتها. ويبدو أن السيدة مونيي اعتمدت، ربما على ترجمة خاطئة لـنص رسالة السكتاني، وقد تكون فهمت العبارة التالية: "ثم لما نزل وكان على باب الغزو من رودانة..." على انها تصريح بنزول الشيخ يحيى لغزو تارودانت، في حين أن المقصود فقط هو تعيين المكان الذي نزل به يحيى، وهو (باب الغزو) ويعرف حاليا عند سكان المدينة بـ: (باب تارغونت)، ويقع إلى الجهة الغربية من أسوار المدينة ([47]).

ولعل أبلغ ما يمكن أن نقطع به دابر الشك في هذا الباب، تصريح الشيخ يحيى الحـاحي بعدم قيامه بأي نشاط من قبيل ما نسب إليه قبل سنة (1022هـ/1613م)، وكما جرت العادة بذلك، فإن الاعتراف سيد الأدلة. لقد خاطب الشيخ يحيى السلطان زيدان، في إحدى المراسـلات التـي جرت بينهما مذكرا إياه بنصرته له، يوم استنصره لدفاع ابن أبي محلي، وألح عليه في ذلك حتـى أقنعه بمقاتلته، فقال :"وقد كنا مقتصرين على التغيير باللسان والقلب، لكون التغيير العام إليكم، حتى جذبتمونا إليه، ودللتمونا بارتكاب أصعب مرام عليه"([48]).

فيحيى إذن كان مقتصرا على التغيير باللسان والقلب، على ما هو عليه دأب العلمـاء والصلحاء أما ثالثة درجات تغيير المنكر، وهي التغيير باليد، مما هو موكول إلى رجال الـسياسة والحرب (أولوا الأمر)، فإن يحيى لم يقدم عليه إلا لما جذبه إليه ابن زيدان، يوم أقنعه بقتال ابـن أبي محلي سنة (1022هـ/1613م).

أما بخصوص مقاتلات الشيخ يحيى، وأمير تازروالت إبراهيم بن محمد السملالي، فيكفي أن نعود إلى ما أثبته مؤرخ سوسي عاش بعد هذه الأحداث بنحو قرن ([49])، وهو داود بن علي بن محمد الكرامي صاحب كتاب (بشارة الزائرين)، وهو كتاب في الوفيات، حيث أورد أثناء ترجمتـه لأسرة السملاليين أبناء الشيخ أحمد بن موسى، ما يلي:"... ومنهم حفيده سيدي إبراهيم بن محمد القائم في العشرة الثانية من القرن الحادي عشر، توفي رحمه الله (بالكصيب بأسمن) ليلة الأحـد التاسع والعشرين من جمادى الأخيرة عام ثمانية عشر وألف، وقد أوصى بالأمر لابن عمه سيدي

الحسن بن علي بن سيدي أحمد بن موسى، فتولى بعده حتى مات (بتارشتين) يوم الأربعاء الخامس من ربيع الثاني عام عشرين وألف. ثم كانت مخالفة بين أولاد الشيخ، ومناوشات إذ ذاك حتى دخلت سنة إحدى وعشرين وألف فتولى المرابط الإمام الشهير الهمام (...) سيدي علي بن محمد بن محمد بن القطب الكبير سيدي أحمد بن موسى ..."([50]).

من خلال قراءة هذا النص، يمكننا أن نستخلص العناصر التالية:

ا – أن إبراهيم بن محمد التازروالتي توفي عام (1018هـ/ 1609م)، وأن وفاته كانت (بالكصيب بأسمن)، وليس بأسكا أوبلاغ.

ب – أن الذي تولى بعده الزعامة بتازروالت هو ابن عمه الحسن بن علي، وأن هذا الأخير كانت وفاته سنة (1020هـ/ 1611م).

ج – أن عليا بن محمد (أبو حسون السملالي) لم يتول إلا سنة (1021هـ/ 1612م)، وأن الفترة التي سبقت توليته كانت فترة مناوشات وخلاف بين أفراد البيت التازروالتي، دامت سنة كاملة لم يتمكنوا خلالها من تعيين قائد جديد.

إن تأمل هذه العناصر يدفعنا إلى تسجيل بعض الملاحظات أهمها:

- إذا كان إبراهيم بن محمد التازروالتي قد توفي سنة (1018هـ/1609م)، فكيف يمكنه أن يكون منافسا ليحيى الحاحي على تارودانت سنة 1611 ؟ وكيف يمكن لهذا الأخير أن يقضي عليه في معركة لم تجر أطوارها إلا أربع سنوات بعد وفاته ؟

- كيف يمكن أن يكون للشيخ يحيى تحرك عسكري لمواجهة تزايد نفوذ التازروالتيين، وتهديدهم لتارودانت سنة 1611م، إذا كان البيت التازروالتي يعيش خلال هذه الفترة مناوشات وصراعات داخلية لتعيين خلف لرئيسه المتوفى الحسن بن علي؟ وهو أمر من شأنه أن يضعف التازروالتيين ويجعلهم غير قادرين على القيام بأي عمل عسكري، وخصوصا في اتجاه مدينة بعيدة عنهم كتارودانت، وبالتالي فإنهم لن يشكلوا أي تهديد يمكنه أن يستفز الشيخ يحيى، أو يدفعه إلى التحرك خلال هذا التاريخ.

من كل ما تقدم يمكننا أن نخلص إلى نتيجة أساسية، وهي أن تارودانت لم تكن هدفا لأي عمل عسكري فيما بين (1018 – 1022هـ / 1069 – 1612م)، لا من طرف السملاليين، ولا من طرف الشيخ يحيى الحاحي. ومن ثم يكون ما نسب للشيخ يحيى من نشاط سياسي/ عسكري، خلال هذه المرحلة، وكذا من صراع مع أهل تازروالت، لا يعدو أن يكون ضربا من الخيال لا غير. ذلك

أن انشغاله بهذه الأمور لن يبدأ إلا مع رجوعه من قتال ابن أبي محلي بمراكش سنة (1023هـ/ 1613م) كما أن صراعه مع آل الشيخ أحمد بن موسى حول تارودانت، لن ينطلق إلا في عهد رئيسهم علي بن محمد بودميعة (أبو حسون السملالي)، انطلاقا من سنة 1023هـ/1614م).

هــوامــش

_1 تأسست الزاوية الحاحية على يد الشيخ سعيد بن عبد المنعم المناني الحاحي بقرية أيت داود قبيلة إذا وبوزيا بحاحة، وقد تم ذلك على الأرجح ما بين نهاية العقد الأخير من القرن 15م ومطلع العقد الأول من القرن 16م. والشيخ سعيد هذا من أقطاب العلم والتصوف بالمغرب، تتلمذ على يد القطب أبي فارس عبد العزيز التباع، وعنه أحد الطريقة. مترجموه كثيرون، نذكر منهم: التمارتي، الفوائد الجمة ــ الإفراني نزهة الحادي ــ ابن عسكر، دوحة الناشر ــ المختار السوسي المعسول، ج.19...

_2 راجع رسالة التزركيني هذا الصدد عند: المختار السوسي، المعسول، ج13،ص.272 ــ 275.

_3 الشيخ عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي (ت.1012 هـ/1603م)، من أقطاب العلم والتصوف بالمغرب في القرن 10 هـ/16م، أخذ العلم عن مشاهير علماء فاس وسوس كالزقاق والونشريسي، وسقين، والشطبي، ومحمد بن إبراهيم التمنارتي، وعياد بن عبد الله السوسي... كما أخذ التصوف عن أبيه، وعن كل من أحمد بن موسى السملالي، وعبد الله الهبطي. نذكر من مترجمي الشيخ عبد الله بن سعيد: ابن عسكري، دوحة الناشر ــ أحمد بن علي السوسي، بذل المناصحة ــ عبد الرحمن التمنارتي، الفوائد الجمة الافراني، نزهة الحادي ــ محمد بن الطيب القادري، نشر المثاني وغيرهم كثير.

_4 تقع تافيلالت بمواطن قبيلة إداوزداغ، إلى الشمال الشرقي لمدينة تارودانت، وتبعد عنها بحوالي 60 كلم.

_5 راجع بصدد هذا الحصار التمنارتي، الفوائد الجمة بإسناد علوم الأمة، مخطوط نسخة خاصة، ورقة: 37، وكذا الافاني، صفوة من انتشر، ص.12.

_6 هو أبو زكرياء يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي، كانت ولادته على الأرجح ــ في تقديرنا خلال العقد السابع من القرن العاشر الهجري (مابين: 965 و970 هـ) أخذ عن والده الشيخ عبد الله، ثم رحل إلى فاس، وأخذ عن جملة من مشاهير شيوخها كالمنجور والسراج والحميدي... تولى رئاسة زاوية أبيه بإداوزداغ من سنة 1012 هـ / 1603م، وعكف على تدريس العلم وتربية المريدين، إلى أن استجاش به السلطان زيدان بن المنصور ضد الثائر ابن أبي محلي ليدخل حلبة الصراعات السياسية، ويؤسس إمارة قوية بتارودانت ظل يحاول توسيعها إلى أن توفي سنة 1035 هـ / 1926م.

_7 راجع بخصوص أحداث ووقائع هذه الفترة، وكذا مراسلات الشيخ يحيى والسلطان زيدان بهذا الخصوص كلا من:الإفراني، نزهة الحادي، الناصري، الاستقصا، ج.6، وكذا المراكشي، الإعلام، ج10.

_8 نذكر على وجه الخصوص: ، Jacques – Meunié; La Maroc saharien des origines Librairie Klincsiek;1982 1970 T2، والأستاذ محمد حنداين، تارودانت ومحيطها التاريخي خلال القرنين 17 ــ 18، رسالة دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، جامعة محمد الخامس، السنة الجامعية 93/92، غير منشور.

_9 التمنارتي، الفوائد، ورقة 39.

_10 Meunié (D.J), Le Maroc saharien … op.cit, II,p.592

_11 Ibid, p. 594، تحدث زيدان عن هذه الوساطة بقوله: "دخلت لسوس وجعلت ولي الله العارف به أبا محمد عبد الله مبارك واسطة بيني وبين أخي، حتى اجتمعت بأهلي". نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، 1998، ص. 325.

_12 رأينا السلطان زيدان يفر، أمام مناورات أخيه أبي فارس، من سجلماسة إلى سوس سنة 1605، وهو نفس ما سيقوم به أيضا عند انهزامه أمام قوات ابن أخيه، عبد الله بن المامون، بمراكش سنة 1607، وسنراه يعود إلى نفس الأمر عندما أخرجه ابن أبي محلي من عاصمته سنة 1611.

13 الفشتالي، مناهل الصفا، ص. 31 – 32.

_14 Meunité (D.J.), Le Maroc saharien.. op. cit., II, p. 594

15 المختار السوسي، إليغ قديما وحديثا، هيأه للطبع وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني، الطبعة الملكية، الرباط، 1386 – 1966، ص. 38.

_16 S.I.H.M, pays-bas, t. I, p. 473

_17 محمد حنداين، تارودانت ومحيطها التاريخي خلال القرنين 17 – 18، ص. 259.

18 Meunité (D.J.), Le Maroc saharien.. op. cit., II, p. 592

-19 التمنارتي، الفوائد، ورقة. 166.

_20 م.ن. ورقة. 231.

_21 المختار السوسي، المعسول، ج.19، ص. 84.

_22 تسلمنا نسخة من الرسالتين من الأستاذ الباحث أحمد بوزيد الكنساني بتارودانت.

_23 الرسالة مؤرخة بذي الحجة عام 1018م

_24 نفس الرسالة.

_25 الرسالة الثانية مبتورة من أولها، ولا تحمل تاريخا محددا، لكن يبدو من سياقها أنها كتبت سنة 1018هـ أو بعدها بقليل.

-26 تشير مونيي إلى أن إقليم سوس الذي ظل طيلة العصور الماضية أكثر أقاليم المغرب تمردا وإثارة للقلق، سيصبح خلال هذه الفترة، الإقليم الوحيد الذي يعرف استقرارا وهدوءا مقارنة مع باقي البلاد التي ظلت متوترة ... أنظر بهذا الصدد: Meunité (D.J.), Le Maroc saharien.. op. cit., II, p. 594.

_27 الإفراني، نزهة الحادي، ص. 310 – 311.

_28 أنظر مثلا: الناصري، الاستقصا/ج.6، ص. 35، وكذا عباس بن إبراهيم المراكشي، الإعلام، ج.10، ص. 222.

_29 المختار السوسي، المعسول، ج.19، ص. 84.

_30 سنقدم هنا كنموذج، الفصول المتعلقة بالصراع الحاحي السملالي عند كل من:

Meunité (D.J.), Le Maroc saharien.. ،

ومحمد حنداين، "تارودانت ومحيطها التاريخي خلال القرنين 17 – 18". علما بأن هذا الأخير اعتمد كثيرا على طروحات جاك مونيي، دون تمحيص، فيما يتعلق بهذا الموضوع، وكذا على: "C.Justinard, "Le Tazeroualt.

_31 سنعمل خلال هذه الفقرة اسم "سيدي يحيى" عوضا عن "الشيخ يحيى" الذي نستعمله، وكذا "سيدي إبراهيم" عوض إبراهيم بن محمد التازروالتي، لأن اسميهما وردا بهذه الصيغة عند كل من مونيي وحنداين، وسنتوقف عن استعمالهما عند الانتهاء من مناقشة طروحات الباحثين.

_32 Meunité (D.J.), Le Maroc saharien.. op. cit., II, p. 598

_33 Ibid, p. 611.

_34 من Ibid, p. 598

_35 من Ibid

_36 من Ibid, p. 614

_37 منIbid, p. 616

_38 C. Justinard, Le Tazeroualt: petit Royaume du sous. ،

أنظر حنداين، تارودانت ومحيطها التاريخي، ص. 259 – 260.

_39 محمد حنداين، تارودانت ومحيطها التاريخي، ص. 259 – 260.

_40 م.ن، ص. 264 – 265، بينما تجمع المصادر المغربية على أن صراعات مريرة وقعت بين سيدي يحيى وسيدي علي (أبو حسون السملالي)، وصفها الإفراني بـــ: "وقائع تشيب لها النواصي، ومعارك يهرم لها الرضيع" النزهة، ص. 311، وقد أخذ عن هذا الوصف الناصري وغيره.

_41 التمنارتي، الفوائد، ورقة. 39.

_42 م.ن، ورقة. 40.

_43 م.ن، ورقة 105.

[44] الإفراني، النزهة، ص. 306، وكذا: الناصري، الاستقصا،ج.6، ص. 32.

[45] بخصوص رسالة المكتاني هذه، راجع الهامش رقم. 40 من هذا الفصل.

[46] عباس بن إبراهيم، الإعلام، ج. 10، ص. 241.

[47] حول هذا الباب وباقي أبواب تارودانت الخمسة، أنظر، نورالدين صادق، تارودانت فيما بين 1068 - 1073هـ/1658 - 1662م من خلال مقيدات محمد بن عبد الرحمن التلمساني (ابن الوقاد)، ص. 46، الهامش. 21، الطبعة الأولى، 1998.

[48] الإفراني، النزهة، ص. 313.

[49] يرى المختار السوسي أن وفاة داود بن علي الكرامي كانت بعد 1164هـ، أنظر: السوسي، رجالات العلم العربي في سوس، الطبعة الأولى، طنجة، 1989.

[50] داود بن علي الكرامي، بشارة الزائرين الباحثين في الصالحين، ورقة. 17، مخطوط، خزانة الإمام علي العامة بتارودانت.

كتب المناقب
وترسيخ الاعتقاد في الكرامات الصوفية

* محمد العمراني

حظي رجال التصوف وأرباب الزوايا بالمغرب بشتى أصناف التجلة والتبجيل من قبل الحكام والمحكومين على حد سواء، لأجل ما اضطلعوا به من المهام الحيوية لصالح المجتمع والدولة منذ العهد المريني، فألفت فيهم كتبٌ أسهبت في ذكر مناقبهم وآثارهم وكراماتهم، وهي الكتب التي اصطلح على تسميتها بـــ«كتب المناقب»، ودُعي الجنس المعرفي الذي تدخل في صلبه هذه الكتابة بـــ«أدب المناقب Hagiographie». فأي علاقة تجمع هذا النوع الأدبي بالتاريخ؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار الكتابة المنقبية كتابة تاريخية؟.

لقد أجمع الباحثون المغاربة وغيرهم على أن للمناقب صلة وثيقة بالتاريخ، لا يمكن بحال من الأحوال التمييز بينهما، وحتى لو جاز التمييز بين الجنسين اعتبارا لخصوصية كل طرف منهما فإنه «لا شيء ينفي أن تكون نصوص وضعت للمناقب وثائق لا غنى عنها لجوانب معينـــة مـــن التاريخ، ومناجم لمواد صالحة للاستعمال التاريخي في جوانب أخرى على أســـاس نقـــدٍ يتنـــاول مواقعها، ولا شيء ينفي كذلك أن تستدعي نصوص موضوعية للتاريخ، اصطلاحا، تناولا يـــستكنه روحها «المنقبية»، وقد تكون في كثير من الأحيان أخفى من التاريخ في أدب المناقب الصريح»[1].

ومما يجعل كتب المناقب تحظى بقبول المؤرخين اعتمادها على عنصر السند في تـــدوين الأخبار والروايات، وهو العنصر الذي تفتقد إليه الكتب التاريخية الموضوعية سواء كانـــت كتبـــا معاصرة أو متأخرة، ذلك أن «كتب المناقب هي كتب آثار وقع الاقتداء فيها بطرق التصنيف فـــي الحديث أولا، لأن المعنيين فيها أشخاص مبجلون، ولا ينطبق هذا الوصف على كل الذين تتحـــدث عنهم كتب التاريخ السياسي»[2].

---

* أستاذ باحث – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس– فاس

ونحن وإن كنا لا نجادل في أهمية هذا النوع الأدبي وما قد يتضمنه من معطيات تاريخية دفينة فإنه مع ذلك يبقى من اللازم على الباحث في التاريخ أن يتعامل بنوع من الاحتراس مع الرواية المنقبية، خصوصا إذا تعلق الأمر بالأحداث الخارقة للعادة التي تدعى بـ«الكرامات»، إذ عليه أن يتصدى لتأويل هذه الكرامات حتى يستخرج منها الدلالات المضمرة، على أساس أن يكون لهذه الدلالات وجود محسوس على أرض الواقع. فكيف يتم إذن اعتماد هذه الكرامات كمعطيات ومسلمات قابلة للاستهلاك التاريخي، مع أنها تبدو لذوي العقول السليمة مصادمة للحس السليم وللفهم العادي للدين؟.

أكيد أننا إذا تجاوزنا الكرامة إلى مضمونها سنتمكن من ملامسة الواقع بشكل أقرب وأشمل ذلك لأن كتب المناقب هي «أقرب إلى قاعدة المجتمع من كتب الإخباريين»[3]. فالسمة المميزة لها اعتمادها على الكرامات، إذ تهدف إلى استعمال معطيات الواقع لبناء الممكن والمبتغى فهناك إذن دينامية بين العالم الواقعي(المتأزم) والعالم الممكن(البديل)، بحيث يمكن الذهاب من العالم الواقعي لبناء العالم الممكن، ويمكن أيضا الانطلاق من معطيات العالم الممكن لتكييفها مع الواقع وتطبيعها معه كما يوجد في الكرامات الخارقة. فوجود الكرامات بين بطون كتب المناقب شيء مألوف ما دام أن هذه الكتب هي وجه ثان لكتب التراجم والطبقات، ومعنى هذا أنها تجمع بين الواقع والممكن، فقد تعبر بالواقع أو تأتي باللاواقع أو الممكن، ولكن مهما اختلفت نقطة الانطلاق فإن الغاية المتوخاة في مثل هذه الكتب هي عالم الإمكان[4]. وهكذا تصبح «الرواية المنقبية رواية تاريخية في مستويات متعددة عندما تُتناول بالاعتبارات المنهجية الضرورية، لأنها تعكس التاريخ وتنبئ به، وتمهد له إن لم نقل إنها تصنعه»[5] على حد قول الأستاذ أحمد التوفيق.

ولقد شكل اعتقاد الناس في كرامات الأولياء منذ العهود المبكرة للتاريخ الإسلامي جزءا لا يتجزأ من الاعتقادات الغيبية الأخرى التي أكدتها الشريعة، كالإيمان باليوم الآخر، وبالقدر وبالملائكة ونحو ذلك، وهذا الاعتقاد كان يزداد نشاطه بشكل مذهل خلال فترة الأزمات، فمتى عمّت الأزمة في المجتمع إلا وأصبحت الحاجة ملحة إلى بركة الأولياء وكراماتهم.

ففي المغرب كانت الأوضاع العامة طيلة القرنين الحادي 11/12هـ(ق.17- 18م) لا تدعو إلى الاطمئنان من جراء تفاقم الصراعات السياسية واستفحال خطر الكوارث الطبيعية، وما كانت تخلفه من آثار وخيمة على البلاد والعباد، هذا في الوقت الذي قوي فيه خطر الاحتلال

الأجنبي للسواحل المغربية على أمن سكان المناطق المجاورة له بفعل عملية القرصنة التـي كـان يقوم بها في عرض البحر[6].

هذه الأوضاع المتأزمة انعكست سلبا على نفسية الفرد المغربي، فولـدت لديـه شـعورا بالرفض للواقع المعيش والثورة على الطبيعي، إذ بلغت شدة تذمره من هذا الواقع المتأزم منتهاهـا فلم يعد قادرا على تلقي المزيد من الإهانات والتجاوزات، وأصبح لديه استعداد ذهني لقبـول كـل الحلول الممكنة لتجاوز أزماته الذاتية. وفي خضم هذه الإكراهات الشاملة، انتعشت مسألة الولايـة الروحية في الأوساط المغربية كمفهوم ديني مقدس يفرض نفسه بشدة بديلا عن السـلطة الزمنيـة التي ظهر للعيان قصورها في ضبط الأمن والاستقرار، وحماية السيادة الوطنية مـن التهديـدات الخارجية، فتكاثر عدد الأولياء في هذه الفترة بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ المغـرب حسبما نص عليه غير واحد من العلماء[7]، وذاع صيتهم فـي الآفـاق، وازدادت هيبـتهم فـي النفـوس باعتبارهم أهل الله المنقذون البلاد والعباد من الظلم والطغيان والانحراف، المالكون وحدهم حـق الإصلاح الروحي للنفس البشرية الأمارة بالسوء! وبهذه الصفة سارع الناس إلى تعظيمهم وتبجيلهم ليس فقط في الوسط البدوي كما يدعي ذلك إرنست كلنير[8]. وإنما عظموهم حتـى فـي الوسـط الحضري وبشكل مثير للغاية، وكان من مظاهر هذا التبجيل أن اعتقد الناس في كرامـاتهم، وفـي قدرتهم الفوق – طبيعية على تغيير معالم الواقع المألوف اعتقادا مطلقا، ولم يكن هذا الاعتقاد سائداً لدى العامة وحسب، وإنما ساد حتى لدى الفئات المثقفة التي لم يكن يطيب لهـا الحـديث إلا عـن مقامات الأولياء وكراماتهم[9]. وكان شيوخ الزاوية الوزانية ممن اشتهرت ولايتهم في هذه الفتـرة، وشُدّت إليهم الرحال من أجل التماس بركتهم ودعائهم، والاحتماء بساحتهم من طغيـان الإنـسان وهول الطبيعة، وانتشرت كراماتهم بين عموم الناس في سائر الأقاليم المغربية، وذاعت في بـلاد المشرق العربي وبلاد السودان، وعند النصارى في البحر[10].

وقد تمكنوا من ترسيخ الاعتقاد الشعبي بكراماتهم باعتمادهم على رأسمالهم الرمزي، حيث يعتبر النسب الشريف والتصوف و«الضمان الشريف» أبرز مكوناته. فالـشيخ مـولاي عبـد الله الشريف مؤسس زاوية وزان خلال أواسط القرن الحادي عشر الهجـري(ت.1089هـــ/1678م) كان يُرغّب مريديه في محبته، ويحثهم على دعوة الناس إلى محبته، لا لشيء إلا لأن الله أوقفه في باب من الفضل، فكل مَن أحبه وتقرب إليه، وتعلق بجاهه كان واقفا معه يوم القيامة في هذا الباب باب الفضل الإلهي[11]! وكان كثيرا ما يحبب إلى الناس زيـارة زاويتـه بـوزان إن هـم أرادوا

الخلاص من النار في الآخرة فـ«دارنا هذه– يقول الشيخ مولاي عبد الله الشريف– كسفينة نـوح مَن ركبها نجا»[12]! كما أن مَن رآه ورأى مَن رآه إلى أحد عشر لا تمسه النار[13]! وكل من قبّـل يديه ورجليه فهو آمن من النار[14]! وأن النبي بشّره أثناء خلوته فقال له: «ابسط يدك ورجلك وأقبل مَن جاءك. أمّنك الله ومَن تبعك، أقبل الطائع والعاصي، أنت وأولادك وأنا لهم الضامن يوم القيامة مَن أحبك فقد أحبني، ومَن أبغضك فقد أبغضني»[15]! وأن ولده سيدي محمد، الشيخ الثاني للزاوية الوزانية(ت.1120هـ/1708م)، قال: «طلبتُ الله أن يعطيني المشرق والمغرب عاصي ومطيع من إنسها وجنها، كل مَن دخل داري وحفظ ذكري كان آمنا يوم القيامة من النار، لا سبيل لهـا عليـه فأعطاني الله ذلك، والحمد لله على ذلك، ثم قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: مقامنا هـذا كمقـام إبراهيم مَنْ دخله كان آمنا من النار»[16]! كما ضمن الشرفاء الوزانيون لمن دفن بأرض وزان وما حونها النجاة من النار ولو كان المدفون شخصا يهوديا[17]! وذلك لأن الرحمة تفيض علـى قبـور الأولياء وعلى مَن دفن بجوارهم من كل ناحية[18]! وأن الشيخ مولاي التهـامي، الـشيخ الثالـث للزاوية المذكورة (ت.1127هـ/1715م)، كان يقول لأتباعه:

مَـنْ جَـا لحَضرَتْـنَـا يَـبْـرَا	يَمْشِـي بقَـلْبُـو مسْتَـامَـنْ
يْجِـي نْحَـاسْ يَمْشِـي نْقَـرَا	وْسِيـدْنَـا مُحَمَّـدْ ضَـامَـنْ[19]!

فهذه الخصائص التي ميَّز الوزانيون بها أنفسهم عن غيرهم من صوفية العصر هي التي تفسر مغزى تسمية زاوية وزان بـ«دار الضمانة»، أي أنها تضمن لمن انحاش إلى أهلها النجـاة في الدنيا والآخرة!

وبغض النظر عن ضعف مصداقية هذه الخصائص من وجهة نظر الشريعة الإسلامية فإن الغاية الأساسية التي سعى الوزانيون إلى تبليغها للناس تتمثل في أنهم يـشكلون القيـادة الروحيـة المؤهلة للإصلاح وتجاوز الأزمة في البلاد، بحجة أنهم الوارثون للخلافة النبوية في الأمة إراثـة كاملة[20]! والمخصوصون بالقطبانية العظمى في زمنهم[21]! وهذا ما يتضح من خلال كرامـاتهم التي احتضنتها مناقب زاويتهم. واعتبارا للأهمية التي تكتسيها المناقب في إغناء البحث العلمي في مجال التاريخ بصفة خاصة وفي مجال العلوم الإنسانية على وجه العموم، ارتأينا المـساهمة فـي دراسة كرامات واحدٍ من أبرز كتب المناقب المغربية التي دُوِّنتْ في القرن 12هـ/ 18م، ويتعلق الأمر بكتاب «تحفة الإخـوان بـبعض مناقـب شـرفاء وزان» لحمـدون الطـاهري الجـوطي الفاسي(ت.1191هـ/1777م)[22]، وهي كرامات لا تخلو من أهمية قصوى، إذ تحمل مـضمراتها

معلومات ذات أبعاد اجتماعية وسياسية ودينية وغيرها، تمكننا من فهم حاجيات ومشاغل المجتمع المعيش.

فمضامين كرامات شرفاء وزان وأصحابهم المترجم لهم في كتاب «تحفة الإخوان» جاءت عاكسة لانشغالات الناس وهمومهم اليومية، في ظل واقع يتسم بالاضطراب والقصور في السلطة الزمنية، فقد حاولت أن تسلط الضوء على بعض القضايا المعيشة، وترسم بذلك صورة تكاد تكون نمطية للمجتمع المغربي. وهكذا بعد اطلاعنا على مختلف هذه الكرامات وجدنا أن المضامين تحوم حول المواضيع الآتية:

نجدة المستغيث

من نماذج الكرامات التي تحكي عن نجدة أولياء «دار الضمانة» لمن استغاث بهم في أوقات الشدة ما ذكره حمدون الطاهري من أن السيد أحمد بير التطواني[23] أخبره بكونه ركب في البحر مرة مع بعض التجار، فخرج عليهم النصارى فغنموهم وأخذوا أموالهم وحملوهم إلى سفينتهم، فصار يصرخ بالشيخ مولاي التهامي الوزاني، الشيخ الثالث لزاوية وزان(ت.1127هـ/1715م)، ويستغيث به ويتوسل إلى الله بجاهه، فما شعر في أحد الأيام إلا برئيس القراصنة يأمر أصحابه برد كل حاجة أخذوها إلى موضعها كيف كانت، فردوا جميع ذلك وأطلق سراحهم[24]!. وفي المعنى ذاته، يحكي حمدون الطاهري أن شريفا من أولاد مولاي عبد السلام بن مشيش وقع في الأسر فبيع في أسواق النصارى، وتعرض لعذاب شديد على يد النصراني الذي اشتراه، فتمرد الشريف على النصراني وقتل ولده شر قتلة، ثم أسرع إلى البحر فألقى بنفسه فيه من شدة الفزع والخوف، وبينما هو يصارع الأمواج لم يشعر إلا بالشيخ مولاي الطيب الوزاني الشيخ الرابع للزاوية الوزانية (ت.1181هـ/1767م)، يمد إليه يده ليخرجه من اليم وينقذه من الهلاك ويلقيه سالما بباب مدينة الجزائر، ويدله على مَن يأويه ويكرمه بها إلى أن يعود إلى وطنه راشدا[25]!

إن إلقاء نظرة سريعة على هاتين الكرامتين يُبين أن المغاربة كانوا كلما حلّتْ بهم الشدائد استغاثوا بالأولياء والصلحاء، ونادوا على أسمائهم طلبا للفرج، كما يُبين مدى قصور السلطة الوقتية في حماية الثغور الشمالية من التهديدات الخارجية، حيث كانت السفن المغربية تتعرض للسطو والنهب من قبل القراصنة الأوربيين، وكان سكان هذه الثغور يتعرضون للأسر ومن ثم للبيع في

أسواق أوروبا على أيدي هؤلاء القراصنة. ذلك لأن القرصنة كانت تشكل «موردا من الموارد الأساسية إلى درجة اعتبر معها الأسير كطريدة مربحة بالنسبة للقراصنة»[26].

فأمام استفحال خطر هذه الظاهرة، وعجز السلطات عن توفير الحماية لأهالي الثغور المذكورة وتقصيرها في القيام بواجب تحرير الأسرى المغاربة الذين يرزحون تحت نير الظلم والمهانة بالديار المسيحية، يبرز دور الأولياء الحاسم في نجدة الأسارى بافتكاكهم من ربقة الأسر وتخليص الأرواح من الهلاك، وهو دور اضطلع به شيوخ التصوف على مر العصور والسنين وذلك اهتماما منهم بأمر المسلمين وحماية الدين، واعتبارا لكون فكاك الأسرى يعد شطرا من أشطر الجهاد المقدس، علما أن نوعية المبادرات كانت تختلف من شيخ لآخر، فإذا كان بعضهم قد قضى كثيرا من وقته مشغولا بجمع التبرعات وحث الناس على المساهمة فيها، ثم التوجه إلى النصارى للتفاوض معهم مباشرة حول افتكاك ما يمكن افتكاكه، فإن تدخلات الشيخين مولاي التهامي وأخيه مولاي الطيب لنجدة الأسرى وإغاثتهم قد اقتصرت- ومن بعيد - على أعمال بطولية فوق العادة، تظهرهما بمستوى من القدرة أرفع من غيرهما، وهي أعمال يعتبرها البعض كرامات يؤمنون بها مثل إيمانهم بالمعجزات.

وهكذا فإن الإحباط الذي عمَّ النفوس إزاء مسألة افتكاك الأسرى، والاعتراف الصريح باتساع الهوة بين المغرب والغرب المسيحي في الميدان العسكري، جعل كثيرا من الناس يعتقدون في قدرة القوى الغيبية «ما وراء العقلية» على التصدي للاعتداءات الخارجية التي أضحت تهدد حياة الناس في البر والبحر على حد سواء.

شفاء المريض

وينهض الأولياء أيضا بوظيفتهم الطبية، فيلبون رغبة المعتقدين في العلاج والشفاء وخاصة في الأمراض المستعصية، ويحتفظ كتاب «تحفة الإخوان» بنماذج من كرامات الأولياء في هذا الإطار. فقد استطاع الحاج الخياط الرقعي، شيخ الزاوية الوزانية بفاس(ت.1115هـ/1703م)، أن يعالج- ببركته- شخصا من منطقة زرهون كان مصابا بالعجز الجنسي، فلما عوفي تزوج ورزقه الله أولادا[27]!

ويحدثنا الطاهري أن الشريف مولاي علي بن التهامي الوزاني(ت.1171هـ/1757م) مرضت أذنه بمرض آلمه غاية الألم حتى كان لا ينام، ولا يستلذ الطعام، وعالجها بكل علاج، لكن المرض زاد وهاج، فقصد والده مولاي التهامي بوزان، وجلس بين يديه وجعل يبكي ويشكو إليه

داءه»، فأخذ والده قطعة من البطيخ وأكل لحمها وناوله القشرة، وأمره أن يدهن بها أذنه كلها، فلما عاد لمنزله بقبيلة سطة ونام، فما استيقظ حتى وجد الوسادة ملطخة بالدم والقيح والصديد، وأذهب الله عنه ذلك الألم، ولم يعد إليه قط ببركة والده مولاي التهامي[28]!

ومن هذه الكرامات أن الشيخ مولاي قاسم ابن رحمون الزرهوني، شيخ الزاوية الوزانية بفاس (ت.1149هـ/1737م)، وُضِع له السم في ثمرة فأكلها، فما وصلت لجوفه حتى سقط في مكانه، فأخذ الشيخ محمد ابن الفقيه الزجني، أحد شيوخ الزاوية الوزانية بفاس(ت.1136هـ/1724م)، قبضة من «الربيع» وجعل يحك منها في أسنان مولاي قاسم ويأمره بأن يبلع ريقه، فانقلب بطنه وتحرك، وجاءه إسهال حتى دفع جميع ما في بطنه، فجلس واستراح. ولما بحث أحد الحاضرين عن ذلك «الربيع» ولم يجده سأل الشيخ ابن الفقيه عنه فأجابه بأن «تلك العشبة لا تنبت إلا في الهند، ومنها داوى الرجال أخاهم»[29]!. ومن ذلك أن جماعة من أصحاب الشرفاء الوزانيين بفاس خرجوا لزيارة مولاي الطيب فباتوا في طريقهم بقبيلة قرب وزان، فجاء رجل بصبي يحمله وهو مقعد، فوضعه بحجْر مولاي قاسم ابن رحمون، وجعل يرغبه ويتضرع في قيامه على قدميه. قال راوي هذه الحكاية الشيخ التهامي بن علي الشريف البوعناني، أحد شيوخ الزاوية الوزانية بفاس(ت.1154هـ/1741م): «فأخذني حال، فرأيتُ يد مولاي الطيب...دخلت في الخباء الذي كنا فيه ووضعها على رأس الصبي، فقام يمشي من ساعته وهو(مولاي الطيب) رضي الله عنه مقيمٌ بداره بوزان»[30]!

فهذه الكرامات تدل على أن الوظيفة العلاجية كانت تعد من أهم الوظائف التي تضطلع بها الزاوية الوزانية لصالح مريديها وأتباعها، نظرا لما تتمتع به من رصيد رمزي، فهي أولا «دار الضمانة»، كما أن بركة شيوخها وما تحكي عنهم الذاكرة الشعبية من خوارق، كل ذلك يجعل منها ملجأ على المستوى المحلي والجهوي لكل مَن يود الشفاء من أمراض عضوية أو نفسية. ثم إن أهمية هذه الوظيفة العلاجية في هذه الفترة ترجع إلى كثرة المشاكل الصحية، وغياب مراكز ومؤسسات متخصصة قادرة على مجابهة تلك المشاكل، لذلك كان الإنسان الذي يواجه المرض أو الجنون أو غيره يجد نفسه– نتيجة للتصورات الغيبية التي تؤطر علاقته بنفسه وبالمجتمع– أمام وضع يصبح فيه تدخل السماء وإعانة ما هو روحي ومتعالٍ على الطبيعة ضروريا قصد حل مشاكله ووضع حد لمعاناته[31]. ومن هنا فإن كرامات الاستشفاء هذه تكشف عن دعوة صريحة إلى

طب مجاني يمارسه أشخاص مبجلون، لهم قدرة عالية على إبراء المرض، في مجتمع تصاعد فيه الغلاء والفقر، واستفحلت أزمته على كافة المستويات.

التحكم في الظواهر الطبيعية

من بين ما أفصحت عنه كرامات «التحفة» اعتقاد الناس في قدرة الأولياء على التحكم في الظواهر الطبيعية، ففي إحدى الروايات الكرامية أن الشيخ مولاي عبد الله الشريف لقي بفاس الشيخ محمد ابن عطية السلوي الفاسي(ت.1052هـ/1643م) وبات عنده بداره مع بعض الإخوان، وكان في صحن الدار شجرة مغروسة، فلما أخذ الفقراء في الذكر فاض في مولاي عبد الله الشريف حال فجاء إلى الشجرة فاجتثها بيده وجعلها من وراء باب الدار، لما حصل للفقراء من الضيق في صحن الدار بسببها[32]! وفي رواية صاحب «التحفة القادرية» أن الشيخ مولاي عبد الله الشريف أخذ تلك الشجرة «وجمعها فاجتمعتْ أغصانها حتى كانت شطابة من عزف، ثم سلّها من الأرض كما تُسلُّ الشعرة من العجين»[33]!. تفصح هذه الكرامة عن مدى عناية الولي الصالح بضمان سلامة الجماعة التي ينتمي إليها فنراه يُسَخِّر طاقته الفوق- طبيعية لتحطيم العوائق التي تحول دون بلوغ الطمأنينة المرجوة في المجتمع، فهو بهذا المعنى يمثل ذلك الشخص الوحيد الذي يستطيع تجديد الحياة وبعثها لينعم الناس فيها بالأمان والراحة بعد الضيق والشدة. فالشجرة في هذه الحكاية الكرامية هي تعبير رمزي عن الأزمة التي تعددت جوانبها(أغصانها) في المجتمع (صحن الدار) حتى ضاق الناس(الفقراء) منها ذرعا، فتذمروا من جراء وطأتها. واقتلاع الشجرة من أصلها وجعلها من وراء باب الدار يوحي بأن الشيخ مولاي عبد الله الشريف له من الإمكانيات الرمزية ما يجعله قادرا و مؤهلا لاجتثاث جذور الأزمة المستشرية في عصره دون عناء يذكر(كما تسل الشعرة من العجين)!. ومن مظاهر تحكم الأولياء في الظواهر الطبيعية قدرتهم على اختراق المسافات الطوال بالطيران في الهواء وطي الزمان والمكان، متحدين في ذلك سنن الطبيعة والكون، وقد اختزن كتاب «تحفة الإخوان» نماذج من هذه الكرامات[34].

وتقوم هذه الكرامات على تغيير العلاقة بين المسافة من جهة والزمن من جهة ثانية، إذ يتمكن هؤلاء الصلحاء –حسب الحكايات الكرامية– من قطع مسافات طويلة في زمن محدود وبأقل مجهود، أي بالخطوة الواحدة [35]، ولأجل ذلك يسمون بـ«أهل الخطوة»، وقد اشتهر بهذا النعت الشيخ محمد ابن الفقيه الزجني– المتقدم ذكره– الذي قيل في حقه: إن «غيبته في السماء أكثر من حضوره في الأرض»[36]!.

والجدير بالذكر أن «مجموع هذه الأنواع من الكرامات...ليست خاصية ينفرد بها المجتمع المغربي، فهي موجودة في أساطير كل الشعوب، وهي في واقع الأمر رغبة شاملة في تجاوز مشكلة التنقل، ومن ثم يظهر دور الصالح الذي يقوم بتجسيد البطل القادر على إنجاز ما يعجز عامة الناس عن إنجازه»[37]. ومن قدرة الأولياء على خرق سنن الطبيعة أيضا إشاعة النور في الظلام. ذكر الطاهري في «تحفة الإخوان» حكايتين كراميتين اختص بهما الشيخ الحاج الخياط الرقعي[38]، وتفصح هاتان الكرامتان عن حقيقة طالما حملتها مختلف الكرامات الواردة في كتب المناقب، ألا وهي بعث جديد للواقع الذي اشتدت أزمته، فالنور الوحيد الذي بإمكانه تبديد الظلام (أي الأزمة) هو الولي الحاج الخياط المذكور لزهده وورعه! وبالتالي فإن المؤلف حمدون الطاهري يطرح هنا قوى الصلحاء والأولياء كحركة روحية بديلة لمرحلة الأزمة التي عاشها المجتمع المغربي خلال القرن الثامن عشر الميلادي.

ومن ذلك أيضا قدرتهم على تحدي الموت بالانبعاث من جديد للاجتماع بالأحياء وإسداء النصيحة لهم إن رأوا منهم تقصيرا في عبادتهم[39]! وإكرامهم إن قصدوا زيارتهم بنية خالصة لوجه الله[40]! وهي كرامات توحي بضرورة العودة إلى الماضي المجيد المشرق بالعبادة والزهد والتصوف لتجاوز الواقع الراهن المنحط، الغارق في الغفلة والخطيئة، كما تؤكد على أن «البركة» لا تنقطع بوفاة الولي، وإنما تبقى سارية المفعول على مر السنين والعصور بدون انقطاع، يستفيد منها المتبركون الصادقون جيلا بعد جيل، وهذا ما يفسر قول الشيخ محمد ابن الفقيه الزجني: «والله لأنفع صاحبي وأنا ميت أكثر مما أنفعه وأنا حي»[41]!. وللأولياء كذلك قدرة على سماع الجمادات وهي تخاطبهم بلسان عربي مبين! ولنا في كتاب «تحفة الإخوان» حكاية كرامية عجيبة من هذا النوع تهم الشيخ مولاي عبد الله الشريف.

يحكي الطاهري أن هذا الشيخ استقل في حال بدايته بخدمة شيخه سيدي علي بن أحمد الصرصري(ت.1027هـ/1618م)، فبقي على ذلك زمانا «وبعد ذلك بعثه لتطوان بقصد قراءة العلم فلما كان سائرا بموضع من قبيلة بني يوسف سمع التراب والحجر والنبات والشجر يناديه بالنصر والتأييد وتقول بلسان فصيح: الله ينصر مولانا عبد الله الشريف! فظن أن ذلك هاتف شيطاني لا رباني، فرجع مسرعا إلى شيخه فزعا، فلما وقف بين يدي الشيخ كاشفه بذلك وقال له: لا تخش مما سمعتَ هنالك والخير إن شاء الله أمام، ومدَّ عليها، ثم رده على طريقه»[42]!.

هكذا نرى في هذه الحكاية أن الهامد يتبادل المواقع مع الإنسان الناطق، فالتراب والنبات والشجر يعتريه التحول، لينطوي على قدرات مدهشة، تجعله يحس ويعلم ويتكلم. وينطوي خطـاب هذه العناصر الطبيعية على هدف مضمر يكمن في تبشير مولاي عبد الله الشريف بالولاية والريادة الصوفية قبل الأوان، فهي تمثل العامل المساعد الذي يرفع المعنوية، ويعرّف بقيمة الشخصية التي تجهل نفسها بالكلية، كما أن مكاشفة الشيخ سيدي علي بن أحمد الصرصري لتلميذه مولاي عبد الله الشريف «لا تخش مما سمعتَ هنالك والخير إن شاء الله أمام»، هي بمثابة تزكية وتأكيـد علنـي لخطاب العناصر المذكورة المبشر بالولاية. وترمي هذه الحكاية إلى ترسيخ العناية الإلهية في ذهن المتقبل، فولي المستقبل يتعهده الله بالرعاية منذ الصغر، فيكشف له الحجب، ويُظهر له الإشـارات الدالة على ولايته، ويُسخّر له الجمادات تتكلم معه بلسان فصيح، وتبايعه بالولايـة، وتـدعو لـه بالنصر والتمكين، كما ترمي إلى تأكيد فكرة أخرى مفادها أن المقدس تظهر عليه علامات الولاية قبل أن يصل درجة التأهيل[43].

ومن جهة أخرى تكشف هذه الحكاية عن تصور الشرفاء الوزانيين لحدود مجالهم، وهـو مجال روحي صرف، إذ لم تغريهم الخلافة السياسية، لأنهم وجدوا في «الخلافـة القطبانيـة» مـا يناسب التشريف والرفعة التي خصّهم الله بها، وهذه الخلافة الروحية أعظم شأنا لأنها تشمل الكون كله، فدعاء التراب والحجر والنبات والشجر لمولاي عبد الله الشريف بالنصر والتأييد هو عبـارة عن مبايعة الكون له، خصوصا وأن المبايعة تمت بشكل لا يختلف عن مبايعة السلطان «الله ينصر مولانا عبد الله الشريف»، وهي مبايعة أبدية أبد الكون كله، أما «صاحب الوقت» فخلافته محدودة في الوقت والمكان، ولا تخوله قدرة التصرف التي يتمتع بها الشيخ[44].

التنبؤات والرؤى الصادقة

أشار الطاهري إلى أن مولاي عبد الله الشريف كان في حال طفولته يكثر مواصلة خالـة له، كانت زوجة الولي الصالح الحسن ابن رسون، فكان هذا الولي ينوه بأمر الطفل مولاي عبد الله ويخبر خالته بعلي قدره ومكانته ومنصبه، ويقول لها يكون منه كذا وكذا[45]!. وأورد أيضا حكايـة عجيبة في مجال التنبؤات مؤداها أن الشيخ مولاي عبد الله الشريف كان قد وعد تلميـذه الخيـاط الرقعي بأن تكون له زاوية بفاس وأصحاب وأتباع، فرحل الرقعي في حال بدايته إلـى المـشرق بقصد الحج، فتاه في الطريق ولم يدر ما يصنع، فعمد إلى حفر قبر في الرمل واضطجع فيه فوقف الشيطان على رأسه وقال له: «أين ما وعدك به شيخك؟ وإلى أين تذهب الآن؟»، فقـال الرقعـي:

«اذهب لعنك الله، والله لا يكون إلا ما قال شيخي، ولا أموت إلا إذا بلغتُ ما وعدني به». وقام من مكانه مسرعا فوجد من أوصله إلى الركب[46]!. تبتغي هذه الحكاية التأكيد على وجوب التـصديق بتنبؤات ووعود الأولياء لأنها لم تصدر عن أشخاص عاديين، وإنما تصدر عن أشـخاص فـوق-عاديين، يتميزون بوعي فوق المألوف وبعقل فوق العقول، ينظرون إلى الأمور كلها بعين البصيرة لا بعين الحدقة. لذلك فإن تنبؤاتهم لا تحتمل الخطأ أبدا تصيب مرماها ولو بعد حين مـن الـزمن! فالوعد المبكر الذي قطعه الشيخ مولاي عبد الله الشريف لتلميذه الحاج الخيـاط الرقعـي بتـولي مسؤولية الزاوية بفاس في المستقبل لا يحتمل الفشل، بل يظل صامدا قوياً أمـام كـل المثبطـات الطبيعية وغيرها إلى أن يتحقق على أرض الواقع وينجلي للناس في النهاية صدق الشيخ وصواب فراسته. وهذا الوعد هو قبل كل شيء مدعوم بالبركة التي يتمتع بها الشيخ، فهي القوة الخفية التي استطاعت أن تضع حدًا للتيه الذي حصل للحاج الخياط الرقعي في الصحراء أثناء الرحلة للحج كما أن اعتقاد هذا الأخير الراسخ في نجاعة هذه القوة الفوق - طبيعية، وترقبه الصادق لوعد شـيخه جعله يرفض الاستسلام للموت المحقق ويعلن في صمود وثبات تحديه للشيطان «والله لا يكون إلا ما قال شيخي، ولا أموت إلا إذا بلغتُ ما وعدني به»، فتم تخليصه من الهلاك بتصديقه في بركـة ووعد شيخه، وكان له ما وُعِد به من زاوية وأصحاب.!

وتبدو تيمة «التيه» في هذه الحكاية تعبيرا رمزيا عن واقع الأزمة، والنجاة من التيـه والموت هو تعبير عن الخروج من هذا الواقع وتجاوزه، وبداية بعثٍ جديدٍ لواقع خالٍ من الخطايا يلعب فيه الحج الدور الرئيسي. ذلك لأن الحج في الكرامة الصوفية هو بمثابـة تجديـد لقـوى روحية ومرحلة تطور نحو النضج، وهو في نفس الوقت وجه وثوب لتجربة التكامل ورحيل عـن الذنوب رحيل إلى الله، إلى التطهر، وطمع في انبعاث جديد أو تجديد لقوى روحية ومرحلة تطور نحو الكمال [47].

وشكل هاجس الاعتقاد في الرؤى الصادقة سلاحا قويًا في كرامات «تحفة الإخوان»، تـمَّ توظيفه كوسيلة فعالة لخدمة مصالح الزاوية الوزانية، لا سيما وأن الرؤيا الصادقة تعد من وجهـة نظر الدين شعبة من شعب النبوة. فالأحداث التي يراها الولي الصالح في المنام لا يمكن تفـسيرها بكونها مجرد أضغاث أحلام عادية، وإنما هي في تصور الفكر الكرامي أحـداثا حقيقيـة سـابقة لأوانها، يكشفها الله لعبده الصالح في المنام، فيخبر بها في اليقظة قبل أن تتجلي للناس بعـد حـين على ساحة الواقع، فيتأكد بذلك صدق رؤية ذلك الولي، وتصير فيما بعد كرامة تتداولها الألسن.

فمن كرامات «تحفة الإخوان» في هذا الصدد ما ذكره الطاهري من أن الشيخ مولاي عبد الله الشريف لما وصل لتطوان واستوطن بها «رأى بعض الناس النبي صلى الله عليه وسلم في المنام وقال له: إعط لولدي عبد الله دينارا من الذهب. فاستيقظ وجعل يتفكر أين هو هذا الولد لكونه لا يعرفه، ثم أخذه النوم ثانيا فرأى النبي صلى الله عليه وسلم مرة أخرى وأمره بما قال له أولا فقال: يا رسول الله لا أعرفه. فوقفه بين يديه حتى عرف صفته ونعته، فلما استيقظ جعل يبحث عنه في البلد.... فلما رآه عرفه، فسلم عليه وناوله الدينار، فامتنع من قبضه، فقال له الرجل: لا بد لك من أخذه، وأنا مأمور به. وأخبره الخبر. فقبضه ودعا له بخير»[48]!. تهدف هذه الكرامة إلى تحقيق غايتين أساسيتين: الغاية الأولى هي التعريف بالشيخ مولاي عبد الله الشريف. فهذا الشيخ لما وصل لتطوان واستوطن بها في حال شبابه لم يكن معروفا لدى الناس لكثرة خلوته وانقطاعه للعبادة. لكنه سرعان ما تحوّل من شخصية مجهولة إلى شخصية معلومة ومشهورة يقصدها الناس للتبرك وطلب الدعاء الصالح بعد هذه الكرامة.

لقد تمّ توظيف شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الحكاية الكرامية لتقوم بمهمة التعريف بشخص مولاي عبد الله الشريف. وهذه مسألة تحمل دلالة خاصة، فالرسول شخص موثوق فيه لا يتمثّل به أحد في المنام، ومن ثم فإن رؤيته منزهة عن الشك والريبة فعندما يُعرّف النبي بهذا الفتى فإنه يعرف بولد من أولاده. وببضعة من بضاعته، ففي قوله صلى الله عليه وسلم «ولدي عبد الله» إثبات صريح بصحة انتماء هذا الفتى لآل البيت النبوي الشريف وما الدينار الذهبي المأمور بمنحه له إلا تعبيرا رمزيًا عن نفاسة نسبه الشريف عن غيره من الأنساب الأخرى. فالذهب كما هو معلوم يمثل أنفس المعادن وأغلاها، ويدل عند القدماء على الكمال وأساس الأشياء وجوهرها. وبهذا المعنى فإن النبي وهو يصرح بصحة شرف مولاي عبد الله الشريف يحاول تثبيت شخصية المعرّف به وتحقيق كمالها والسمو بها إلى أعلى الدرجات لتأخذ مكانتها المميزة في المجتمع، وهذا ما حصل بالفعل بعد هذه الكرامة.

أما الغاية الثانية فهي الدعوة إلى إكرام أهل البيت النبوي الشريف والإحسان إليهم. وذلك بتقديم العون والمعروف لهم. واسترخاص كل نفيس في سبيلهم. وهذا ما يوضحه قول النبي صلى الله عليه وسلم «إعط لولدي عبد الله دينارا من الذهب». فمحبة الرسول لا تتأكد بتوقير وتبجيل آل بيته وحسب وإنما تتأكد أيضا ببذل الغالي والثمين من أجلهم، ولهذا الغرض عقد الطاهري فصلا كاملا من كتابه «تحفة الإخوان» تحدث فيه عن فضل آل البيت ومناقبهم وكراماتهم، مستشهدا

بالعديد من الأحاديث النبوية التي تحث على الإحسان إليهم وإكرامهم اعتبارا لطهارة البضعة النبوية، ومن هنا فإن أمر النبي بمنح الفتى عبد الله دينارا من الذهب هو تأكيد على مشروعية العطايا والهبات العينية والنقدية التي يقدمها الزوار لشرفاء «دار الضمانة» في أوقات الزيارة.

وثمة كرامات عديدة تدخل في باب الرؤيا الصادقة احتفظ بها كتاب «التحفة»، منها ما وُظف لتنفيذ رغبة الشيخ مولاي عبد الله الشريف في تشييد قبة ضريحه بوزان[49]، ومنها ما سُخر لضمان استمرار الوفاء لشيوخ الزاوية الوزانية[50]، ومنها ما استُغِلّ للتحذير من خطر قادم يتهدد قبيلة بني مستارة الجبلية[51]، ومنها ما وُظف لدفع الشبهات عن علاقة الزاوية الوزانية بثورة الباشا أحمد بن علي الريفي ضد السلطان المولى عبد الله العلوي[52].

كف الأذى عن المظلوم

وتحمل بعض كرامات «تحفة الإخوان» خطابا سياسيًا واضح المعالم، فهي دعوة ضد الظلم والطغيان، بحيث ناهضته بشدة، وسخرت إمكانياتها الخفية للانتصار عليه، وكان سلاح أصحاب هذه الكرامات موجها نحو عمال مدينة فاس. ففي إحدى الروايات أن الشيخ مولاي الطيب الوزاني بعث حفيده سيدي محمد بن العربي بن التهامي الوزاني(ت.1181هـ/1767م) بكتاب للباشا الحبيب بفاس بقصد إطلاق سراح رجل من قبيلة بني مالك كان مسجونا لديه، إلا أن الباشا المذكور رفض تسريح ذلك الرجل، وصرح في وجه رسول مولاي الطيب قائلا: «وحق سيدي محمد الشرقي لا أطلقه»! فلما رجع الحفيد إلى وزان وأخبر جده مولاي الطيب بما جرى غضب هذا الشيخ وقال: «والله لو تغيرتْ في الطيب شعرة واحدة لا ربح لا هو ولا الشرقي مْتَاعُ». وتضيف الحكاية أن عاقبة الباشا في هذه القضية كانت خسرا، وأنه لما عاين فيها الهلاك أتى إلى مولاي الطيب تائبا وطالبا منه العفو فعفا عنه[53]!. وتشهد كرامة أخرى أن الحاج محمد بناني الفاسي كان فارًا بنفسه بوزان من ظلم عامل فاس عبد الله الروسي، فأمره الشيخ محمد بن عبد الله الشريف الوزاني بالرجوع إلى فاس لصحبة شيخ الزاوية بها الحاج الخياط الرقعي، فرجع إليها وصحب هذا الشيخ، فجعل الله له في ذلك خيرا وكفّ عنه أذى الروسي المذكور[54]!.

تسعى هاتان الكرامتان إلى التأكيد على أن السلطة الروحية تسمو وتهيمن دائما على السلطة الزمنية، وأن الحاجة إليها ملحة لضمان أمن وسلامة الأفراد والجماعات، وهذا ما يتناقض مع المعطيات التاريخية التي أثبتت احتواء السلاطين وتدجينهم لأغلب الزوايا والطرق الصوفية في

هذه الفترة، بل إن بعض الزوايا لم تسطع حتى حماية نفسها من تهديدات السلطة المخزنية كالزاوية الوزانية ذاتها[55].

حضور البركة في الطعام

يذهب الطاهري إلى القول بأن مسألة إطعام الجم الغفير من الطعام اليسير أمر مشاهد عند الشرفاء الوزانيين، بل وعند أصحابهم، عاينه بنفسه معللا كلامه بكونهم ورثوا ذلك من جدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا ينكره إلا معاند أو ممار في الحق وله جاحد. ويسوق لنا في هذا المضمار كرامة عجيبة مضمونها أن جمًّا غفيراً من فقراء الزاوية الوزانية بفاس- على رأسهم الحاج الخياط الرقعي- استضافهم أحد أصحابهم بداره، فقدم لهم قصعة طعام، فجعلوا يجلسون عليها طائفة بعد طائفة حتى أكل القوم كلهم وشبعوا، ثم أطعم منها رب الدار أهله وجيرانه وفضلت فضلة[56]!

تقويم السلوك الأخلاقي

أولى الأولياء عناية بالغة بمعالجة السلوكات الأخلاقية المنحرفة، فاستعملوا في ذلك عنصرا هامًّا من عناصر الكرامة الصوفية يتمثل في القدرة على التنبؤ بما تبطنه نفس الإنسان وهو ما يعبر عنه في الأدبيات الصوفية بـ«المكاشفة» أو «الرؤية بالقلب»، فـ«الولي له من القدرة الخارقة ما يجعله قادرا على استكشاف أسرار الناس والوقوف على فضائحهم الأخلاقية التي يصرون على كتمانها»[57]. فقد كاشف الحاج الخياط الرقعي يوما كل واحد من فقراء زاويته بفاس بما هو منطو عليه من القبائح، وما صنع من الفضائح، فجعلوا يتضرعون بين يديه، ويطلبونه في الستر، وتابوا عما فعلوا[58]! وهناك من الفقراء مَن كان يتحرى الكذب في قوله فكاشفه شيخه بذلك فبهت واعترف بذنبه، واعتذر لشيخه، وتاب إلى الله[59]! وبفضل «بركة» مولاي التهامي الوزاني تحول أحد الشرفاء العَلَميين من شخص منحرف يقطع الطريق، ويشرب الخمر، ويتعرض للنساء إلى متصوف زاهد عابد لا يأبه بالدنيا ولا بأهلها[60]!.

وبذلك يمكن القول إن المسألة الأخلاقية نالت نصيبها من اهتمام الأولياء، فسخروا طاقاتهم الخارقة لترميم السلوكات المتردية بغية خلق مجتمع تسود فيه المثل العليا مثل الصدق والوفاء والجود والتضحية والتقوى وغيرها من مكارم الأخلاق وسمو الفضائل.

التَّوسعة على المُعْسِرين

ويتولى الأولياء مهمة تفريج كرب المعسرين والمعوزين والتوسعة عليهم في أوقات المحن والشدائد، ولنا في كتاب «تحفة الإخوان» حكايات كرامية تبرز إجابة الأولياء لمن توسل إليهم في تيسير أمره، وقضاء حاجته، نكتفي منها بكرامتين لقطب المغرب وتاج مدينة فاس الولي الصالح مولاي إدريس الثاني، مؤداهما أن سيدي قاسم ابن رحمون الزرهوني وصاحب «تحفة الإخوان» حمدون الطاهري الجوطي قصدا ضريحه وتوسّلا إليه في رفع ضائقتهما المالية فخفّف من عُسرتهما ووسّع عليهما في الحين!.

يحكي سيدي قاسم ابن رحمون عن نفسه قائلا: «طلب مني بعض إخواننا الأشراف أن أرافقه لزيارة شيخنا ووسيلتنا إلى ربنا سيدي ومولاي الطيب، وكان مقصوده بتلك الزيارة بعض الطمع فكرهت ذلك، وكنتُ قريب عهدٍ بزيارته نفعنا الله به، فاعتذرتُ له فلم يقبل مني عذرا، ولم يكن بيدي في تلك الساعة شيء أتركه لنفقة عيالي في غيبتي، ولا ما أستعين به في طريقي، فقلتُ أنظر مَن يسلفني مثقالا أترك بعضه لعيالي وبعضه لما عسى أن أحتاج إليه في طريقي، وكان بعض الإخوان مُعتمرًا بحانوت بحرم مولانا إدريس وكان مُوسرا، فلما وقفتُ بباب حانوته وعزمت أن أكلمه يسلفني مثقالا فقلت في نفسي لعلّهُ يتهمني ويقول إنما أراد إعانتي وصِلتي له بهذه الدراهم فقط، فرجعتُ عن ذلك وقلتُ لا أطلب أحدا إلا سيدي ومولاي إدريس، فتوجهتُ إليه فما انفصلتُ عن باب حانوت ذلك الرجل إلا بخطوة أو خطوتين ووجدتُ يدي اليمنى مسدودة ففتحتُها فإذا فيها عَشْرُ أوَاقِي دراهم جيدة ليس فيها مُوزُونَة[61] زائفة، فقلتُ: كثّرَ الله خيرك يا سيدي، ما هي بأول بركتك»[62]!. ويقول حمدون الطاهري عن بركة مولاي إدريس وفضله عليه: «فمن بركات هذا الولي الكامل، الوارث من جده صلى الله عليه وسلم جميع المكارم والفضائل، أني كنتُ كلما عَسُرَ عليَّ أمرٌ أو قابلني شدة وعُسْر، تعلقتُ وتوسّلتُ به فيفرِّج الله عنيّ ويوسّع عليَّ في الحين وكان في بعض السنين ركبني دَيْنٌ فشغلني وأحزنني، فأنشأت أبياتا في التوسل به وبأبيه وأحفاده وبنيه فقضاه الله عني... بلا كلفة»[63]!.

لقد سبقت الإشارة إلى أن «البركة» لا ترتفع بوفاة الولي، وإنما تظل مستمرة على مر السنين يظفر بها المتبركون جيلا بعد جيل، فحتى بعد مماته يبقى الولي مهتمًا بالخلق، يمحضهم النصح، ويدفع عنهم البلاء، ويكرمهم، ويفرج كربتهم، ويوسع عليهم كما هو الحال في هاتين الحكايتين الكراميتين اللتين يبدو فيهما الولي مولاي إدريس آية في الجود والعطاء، يمارس وظيفة

الجزاء والاستجابة لمن قصده وتوسل إليه، فسيدي قاسم ابن رحمون بمجرد ما أن توجه إليه بقلب صادق ليدفع عنه شدته وجد يده اليمنى مسدودة، فلما فتحها ألفى فيها عَشْر أوَاقي دراهم جيدة ليس فيها مُوزُونَة زائفة!. ترمز «الدراهم الجيدة» في هذه الكرامة إلى المرتبة الرفيعة السامية، وإلى العالم المثالي الخلأق، البديل عن العالم الراهن الموغل في الفساد والمظاهر الزائفة، الذي ترمز إليه «المُوزُونة الزائفة»، لأن «الدرهم من الوجهة الذاتية التفسير في الأحلام أم في الكرامة رمزٌ للخير والعلم والدين وتواتر في الأشياء الجليلة»[64]، خصوصا وأن الدراهم هنا هي عطاء ومكافأة من الولي الصالح القطب مولاي إدريس إلى شريف من الشرفاء، ومن ميزاتها أنها «دراهم جيدة» وهي التي تُسمَّى في الفكر الكرامي بـ«الدراهم الطرية»، وأنها مال حلال مبارك، لكونها هبة من لا تصبح له قيمة في الكرامة، بل يغدو مجرد «أوساخ الدنيا» وأدناسها القذرة، على المرء أن يزهد فيه، وأن يتطهر منه قدر ما استطاع، لأنه مال غير مبارك ملوث بالشبهات.

فالموزونة عادة ما تُصنَع من معدن النحاس، وهو معدن أقل قيمة من الذهب، الذي منه يُضرَب الدرهم، فليس الذهب كالنحاس، وليس الدرهم كالموزونة، ثم إن ذلك المال «المبارك» يُسخَّر في خدمة ومواساة المعوزين والمعسرين من أهل الدين، الذين يقبلون على الله بالكلية ويديرون ظهورهم لمغريات الدنيا وملذاتها، ويرفعون همتهم عن الخلق، فلا يسألونهم شيئا مما في أيديهم، (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف)[65]، ويتوجهون مقابل ذلك إلى المقدس/الولي الصالح بنية خالصة، فتجده يكافئهم على عِفَّتهم وتقواهم، ويرزقهم الله من حيث لا يحتسبون!. ومن هنا فإن امتلاك «الدراهم الجيدة» يمثل صورة للغنى الروحي، كما يمثل امتلاكا للقيم الصوفية الرفيعة، كالزهد في الدنيا مثلا، وما هذه الكرامة – وفق هذا التحليل- سوى تعبير عن حدوث ارتفاع داخل الذات الصوفية، أو تعبير عن رغبة في التسامي نحو الأرقى وبلوغ قمة التطور والكمال.

وهذا التسامي عن الخسيس نحو الأرقى نلمسه بجلاء في شخصية سيدي قاسم ابن رحمون المجبولة على الزهد وفطم النفس عن الشهوات، فقد أخبرنا الطاهري أن أخاه مولاي أحمد ابن رحمون كان أسَنَّ منه، ومُوسِرا عنه، وغالبا ما كان يراعي حياة الكفاف التي يعيشها سيدي قاسم، فيريد أن يصله ببعض المال ليخفف من عسرته، محبة فيه وشفقة عليه، لكن سيدي قاسم كان يمتنع عن قبض شيء من ذلك، زهدا منه في الدنيا، وإقبالا منه على الآخرة[66]. وهو سلوك أخلاقي تربَّى عليه منذ ريعان شبابه وخصوصا بعد التماسه طريق الصوفية على أيدي

شيوخ الزاوية الوزانية بفاس ووزان وتوليه مهمة التقديم بعد ذلك على فقراء هذه الزاويــة بفــاس بحيث التزم بآداب الصوفية وأخلاقهم، واقتفى أثرهم في السلوك بالمريدين مفاوز الطريق. فكــان «زاهدا في الدنيا مقبلا على الآخرة...، عاليَ الهمة حسن الخلق، متواضعا، متوكلا علــى الله، ولا يسأل إلا مولاه»[67]، كما كان «شاكر النعمة، قانعا بما يكتسبه من الخنمة»[68].

وقد أورد تلميذه حمدون الطاهري حكايات سمعها منه يذكرها وهو يحض على علو الهمة تُبرز مدى إعراضه عن الدنيا، وإقباله على ذكر الله وإيثاره عليها، حرصا منه على رفــع الهمــة ونفوذ العزيمة[69]. وأعجب كثيرا بزهده، وأثنى عليه ثناءً جميلا قال فيه: «فطوبى له حيث صــبر وربط نفسه عن الشهوات وذللها، حتى بلغت مقصودها وأملها...، فهو وأمثاله هم الناس حقًا، وما سواهم...ممن غلبتهم أنفسهم مِثلي، وأخلدوا لأرض الشهوات، وخاضوا بحر المعاصي والــشبهات وينام طول الليل ويشرب الأصْطال، ويأكل من الطعام الأرْطال، ويطمع فــي مقامــات الرجــال ويدَّعي الأحوال، ويزعم أنه سالك أثر القوم، هيهات هيهات أن يكون مثل هذا في حال اليقظة وإنما هو في حال النوم»[70]!.

وتماثل الحكاية الكرامية الثانية نظيرتها الأولى في المضمون والمقصد. فهي تُظهر مدى سرعة إجابة الولي مولاي إدريس لمن توسل به ودعا بإزاء ضريحه، فالطاهري يحدثنا عن نفسه أنه كلما عَسُر عليه أمرٌ أو قابلته شدةٌ وعُسْر توسَّل بمولاي إدريس فيُفرِّج الله عنه، ويُوسِّع عليه في الحين. وأعطانا مثالا عن «تجربته» الشخصية مع هذا الولي، ذكر فيه أنه ركبه ديــنٌ فــي بعض السنين فشغله وأحزنه فــأنشأ أبياتا في التوسل بهذا الولي وبأبيه وأحفاده وبنيه، فقــضاه الله عنه بلا كلفة!. غير أن الطاهري لم يوضح لنا الكيفية التي قُضي بها دَيْنه، أي الفعل الخارق الذي عجّل بقضاء الدَّيْن وكشف الغُمَّة، وإنما ترك هذا الأمر غامضا، وهو ما يجعل حكايته الكرامية هذه تفقد طابعها العجائبي، بخلاف حكاية سيدي قاسم ابن رحمون، التي كشف فيهــا عــن «المفعــول المادي» لبركة المقدس، الولي الصالح مولاي إدريس، والمتمثل في «الدراهم الجيدة»، وهي حكاية تستفز المتلقي وتثير فيه الدهشة والذهول. لكن على الرغم من هذه الفروق الشكلية فــي «خطــة عمل» المقدس/مولاي إدريس حيال خلخلة العالم المألوف وتمزيق تماســكه، فــإن القــصد فــي الحكايتين موحَّد، يرمي إلى إبراز فضائل هذا البطل الصوفي التي «لا يأتي عليها حصر، وأن مَن أراد استقصاءها لا يجد لبحرها ساحل ويفني عمره في عَدِّها ولا يــأتي إلا باليــسير مــن تلــك الفضائل»[71]! وإلى مدى ترسُّخ اعتقاد أهل فاس في بركة وكرامات مولاي إدريس، حتى رُوي أن

بعض علماء فاس كان إذا ضَرَّه الفئران في كتبه شكاهم لهذا الولي، فيكف الله عنه شرَّهم، ويرفع عنه ضررهم[72]، بل إن الاعتقاد الراسخ في بركة هذا الولي بات يسري إلى أطفال مدينة فاس بالوراثة والتقليد، فتجدهم يمارسون طقوس زيارة ضريحه على نحو بالغ من الأدب والخشوع. وعن ذلك يحدثنا الطاهري قائلا: «ومن غريب ما رأيتُ من صبيان هذا البلد (فاس) من التعظيم لهذا الولي المبارك الكريم (مولاي إدريس)، أني كنت واقفا عند مزارته أزور، وإذا بصبي من نحو ستة أعوام أو سبعة جاء لحائط المزارة وجعل يمرغ جسده عليها، ويتمسح ظهرا وبطنا وجنبا بها ثم قبَّل الحائط وانصرف، فتعجَّبتُ من أدبه على صغر سنه»[73]!

وإذا كانت الحكايتان المذكورتان تُعليان من منزلة الولي مولاي إدريس بين سائر الأولياء بالمغرب، وتُشيدان بقدرته الخارقة على الاستجابة لدعوة المضطرين، وحل أزمتهم المالية، فإن التفسير الموضوعي لمضمونهما يكشف عن ارتباطهما الوثيق بالأزمة الاقتصادية التي كان يشهدها المجتمع الفاسي في تلك الفترة، والتي كرست بشكل كبير الفوارق الاجتماعية بين أهالي المدينة حتى صارت الحياة المعيشية عبئا يثقل كاهلهم ويقض مضجعهم على الدوام[74]. فأمام قصورهم عن إيجاد حلول عملية لوضعهم الاقتصادي المتأزم، أضحوا يتعلقون بسلطة الأولياء، التي رأوا فيها البديل القادر على تجاوز أزمتهم، والتخفيف من حدة التمايزات الطبقية، وخلق مجتمع متماسك يسود فيه التكافل والتعاون بين أفراده. غير أن هذا البديل الذي علّقوا عليه آمالهم وأمانيهم في الخلاص من وطأة الشدائد التي يعيشونها ليس سوى بديلا وهميًّا لا يبني لهم حاضرا، ولا يُعِدُّ لهم مستقبلا، بل إنه بديل يكرس فكرة الاتكال والكسل والاستسلام عوض فكرة التوكل والعمل والمبادرة، وهذا ما يتبين بوضوح من نصي الكرامتين المذكورتين، اللتين تمجدان الاتكال على بركة الولي مولاي إدريس في تحصيل «الدراهم الجيدة»، وفي قضاء الديون بلا كلفة ولا مشقة وتحتقران العمل والسعي في الأرض أو ما يُعرف بـ«تعاطي الأسباب». وهذه الدعوة إلى تمجيد الفقر ونبذ مبدأ الأخذ بالأسباب هي مسألة معروفة في الفكر الكرامي العربي منذ القديم، بحيث يظهر من قراءة وتحليل الكرامات التي تحملها كتب المناقب أن «العنصر الأساسي في الكرامة يكون من فعل الذكي، المرتاح، المتدين بإفراط، ثم إنها (أي الكرامة) نتاج طبقات لا تُعارك الواقع ولا تتعب جسديا، ولا تجابه الجهد، وتجد من مصلحتها وجود الكرامة والمؤمنين بها»[75].

ولهذه الحقائق والأسباب، عرفت زيارة أضرحة الأولياء في هذه الفترة شيوعا واسعا، إذ كانت تشد إليها الرحال من مناطق بعيدة من البلاد المغربية وغيرها من الأمصار الإسلامية بقصد

التبرك والدعاء عندها، والتوسل بأصحابها إلى الله في دفع المعاطب وكشف المصائب. ويعد ضريح الولي الصالح الشيخ الصوفي مولاي عبد السلام بن مشيش(ت.622هـ/1215م)، الذي يقع بجبل العلم وسط قبيلة بن عروس بإقليم العرائش، من الأضرحة الشهيرة التي حظيت بقدسية كبيرة منذ قرون عديدة، لما تقرر لدى الناس بأن الدعاء بإزائه محقق الإجابة، لذلك نرى علماء العصر قبل غيرهم يتسابقون لزيارته لعلّهم يحظون ببركته، منهم العالم محمد المشاط الفاسي(ت.1136هـ/1724م)، والفقيه المقرئ الحاج المهدي الصحراوي الأموي الفاسي(توفي في حدود 1150هـ/1737م)، والفقيه الحاج عبد المجيد السقاط الفاسي. وحمدون الطاهري الجوطي الفاسي بدوره أيضا[76]، وغيرهم كثر، هذا فضلاً عن زيارة الأمراء والأميرات له. وبذلك يكون العلماء والسلاطين قد أضفوا على زيارة هذا الضريح طابع المشروعية، بل إن زيارته أصبحت تُعرَف في الذاكرة الشعبية بـ«حج المسكين»، للتماثل بين جبل العلم ومكة في توقيت الزيارة وطقوسها[77].

وهكذا نستخلص من كل ما سبق، أن الاعتقاد في بركة وكرامات الأولياء كان سائداً بين عامة الناس وخاصتهم، وأنه عكس لنا خصوصية الذهنية المغربية في هذا العصر، وهي ذهنية اقتنعت بالخوارق كوسيلة للخلاص من دنس الحاضر إلى طهارة المستقبل. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا بإلحاح هو: هل استطاعت هذه الكرامات حقيقة أن تلبي طموحات المعتقدين فيها بوضع نهاية لمعاناتهم وبالتالي اجتثاث جذور الأزمة من أساسها؟.

إنه يصعب على الإنسان الذي أوتي حدًّا أدنى من معرفة قوانين الطبيعة أو من المنطق السليم أن يَرُدَّ بالإيجاب وذلك لثلاثة أسباب وهي:

أولا : إن التصور الذي عبَّرت عنه هذه الكرامات لتجاوز راهن الأزمة جاء غارقا في المثالية والخيال فقد حاول أن يستبدل العالم الواقعي بعالم خيالي أفضل يقوم على الرؤية المثالية، فتسجيل البطولات الخارقة يظهر بشكل غير مباشر ما لم يتحقق فعلاً من الأماني وما كانت تتطلع إليه الجماعة في هذه الفترة، بمعنى أن كل ما لم تتمكن الجماعة من تحقيقه على المستوى الواقعي كانت تحققه الكرامات على المستوى الخيالي، ومن ثم فإن هذه الكرامات هي في حقيقتها علاج وهي للذات المصابة بالقلق والتوتر والعجز، ومحاولة للتنفيس عن المكبوتات الداخلية للفرد.

ثانياً : إن هذا التصور الخيالي اكتفى بطرح حلول فردية، ولم يطرح حلولاً شمولية للخروج من مأزق الأزمة، فالإنجازات البطولية التي تتحدث عن افتكاك الأسرى، وشفاء المرضى، ورفع الأذى

عن المظلومين، وقضاء الديون عن المعسرين، وتقويم السلوك المنحرف وغير ذلك، تبقى مع ذلك حلولا فردية مؤقتة، اهتمت بـ«تحرير» الفرد الذي يدين بالولاء الروحي للمنظومة الصوفية الوزانية، ولم تهتم بتحرير المجتمع ككل.

ثالثا : إن معظم الحلول التي طرحتها هذه الكرامات للنهوض بالوضع القائم لا تصدم العقل وحده وحسب، وإنما تصدم أيضاً الفهم العادي للدين، فدور العقل فيها يكاد ينعدم، وهذا أمر معلوم لكون خطاب الكرامات ذو طبيعة عاطفية، يستميل المشاعر والأحاسيس، فلا يلقي بالاً لسلطة العقل ولا لوازع الشرع. ومع ذلك استطاع الفكر الكرامي أن يفرض نفسه داخل المجتمع المغربي لارتباطه الوثيق بالدين، الذي هيأ له المجال لتقبل الاعتقاد في الكرامة الصوفية.

وصفوة القول، إن كرامات «تحفة الإخوان» – وإن هي عكست مشاغل الناس واحتياجاتهم اليومية – فقد ظلت بعيدة عن تحقيق آمال الناس وتطلعاتهم إلى الانعتاق من قيود الحاضر، إلا أنها ساهمت مع ذلك في خدمة المشروعية الصوفية لشرفاء وزان، وفي «الحفاظ على هالة القدسية حول الزاوية وشيوخها، بتبرير سلوك هؤلاء، ودفع الشكوك والشبهات عنهم وبذلك تصبح أداة أساسية لترسيخ اعتقاد الأتباع وضمان استمرار علاقة التبعية القائمة بين الزاوية وخدامها»[78].

هوامش

(1) – أحمد التوفيق، التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، في ندوة التاريخ وأدب المناقب، منشورات عكاظ، الرباط، 1989، ص.81.

(2) – المرجع نفسه، ص.82.

(3) – عبد العزيز بوعصاب، مقدمة تحقيق كتاب مباحث الأنوار في أخبار بعض الأخيار، لأبي العباس أحمد الولالي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1999، ص.47.

(4) – محمد مفتاح، الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية، في ندوة التاريخ وأدب المناقب، م.س، ص.30، 31.

(5) – أحمد التوفيق، التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، في ندوة التاريخ وأدب المناقب، م.س، ص.83.

(6) – انظر: حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان، دراسة وتحقيق محمد العمراني، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه في التاريخ، طبعة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2004، ص.392.

(7) – انظر: أحمد بن الحاج السلمي، الدر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المؤمنين مولانا الحسن، مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 12184، ج7، ص.239.

(8) – إرنست كلنير، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، في كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، الدار البيضاء، 1988، ص ص.43 - 59.

(9) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص.391، 392، 429.

(10) – المصدر نفسه، ص.391 .

(11) – المصدر نفسه، ص.340.

(12) – المصدر والصفحة نفسهما.

(13) – المصدر نفسه، ص.341.

(14) – المصدر نفسه، ص.329.

(15) – انظر: عبد الله بن الطيب الوزاني، الروض المنيف في التعريف بأولاد مولاي عبد الله الشريف، ميكروفيلم الخزانة الوطنية، ج1، رقم 98، لوحة 11 ب.

(16) – المصدر نفسه، لوحة 47 أ.

(17) – المصدر نفسه، لوحة 13 ب.

(18) – المصدر نفسه، لوحة 20 ب.

(19) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان.... م.س، ص.395.

(20) – المصدر نفسه، ص.319.

(21) – المصدر والصفحة نفسهما.

(22) – فقيه وعالم وصوفي شهير من أهل فاس، وزاني الطريقة، للاطلاع أكثر على ترجمته ومضامين كتابه «تحفة الإخوان» المذكور أعلاه يرجى العودة إلى بعض أعمالنا عنه وهي: حمدون الطاهري الجوطي الفاسي: محاولة لإعادة الاعتبار، في مجلة عوارف، العدد الأول، خريف 2006، ص ص.149-176؛ جوانب من حياة أهل فاس من خلال كتاب «تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان»لحمدون الطاهري الجوطي، في كتاب فاس: التاريخ، التراث والإشعاع الثقافي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس– فاس، مطبعة الأفق، الطبعة الأولى 2008، ص ص.149-172؛ مقدمة تحقيق كتاب تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان لحمدون الطاهري الجوطي الفاسي، م.س، ص ص.49-78.

(23) – من أهل تطوان، كان أحد خدام الشرفاء الوزانيين، أخذ الطريقة الوزانية عن الشيخ مولاي الطيب الوزاني بوزان، ونظراً لما عرف عنه من التفاني والإخلاص في خدمة أهل دار الضمانة جعله الشيخ المذكور مقدماً على أملاكه بمدينة تطوان.

(24) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان.... م.س، ص ص.391-392.

(25) – المصدر نفسه، ص ص.426-428.

(26) – عبد المجيد القدوري، ابن أبي محلي الفقيه الثائر ورحلته الإصليت الخريت، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى 1991، ص ص.83-84.

(27) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان.... م.س، ص ص.478 – 480.

(28) – المصدر نفسه، ص ص.399 – 400.

(29) – المصدر نفسه، ص ص.549 – 550.

(30) – المصدر نفسه، ص ص.428 - 429.

(31) – نجيب الجدي، تطور العلاقات بين الزاوية الوزانية وقبيلة سفيان الشرقية إلى سنة 1991، رسالة جامعية لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، طبعة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1991، ص.40.

(32) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان.... م.س، ص ص.327 – 328.

(33) – عبد السلام بن عبد الله الخياط القادري، التحفة القادرية في ترجمة مولاي عبد الله الشريف ورجال الشاذلية، مخطوط الخزانة الوطنية، ج1، رقم 2321ك، ص.67.

(34) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان.... م.س، ص.347، 477، 517، 548.

(35) – المصدر نفسه، ص.548.

(36) – محمد بن الطيب القادري، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط، الطبعة الأولى 1986، ج4، ص. 215.

(37) – عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع: نماذج من القرن10هـ/ق16م، مطابع سلا، 1989، ص.121.

(38) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان.... م.س، ص.475، 493.

(39) – المصدر نفسه، ص.351.

(40) – المصدر نفسه، ص ص.504 - 505.

(41) – عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية للزاوية الوزانية: مقاربة في التفكيك والتركيب، رسالة جامعية لنيل د.د.ع. في اللغة العربية وآدابها، تخصص أدب مغربي، طبعة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1996، ص.1146.

(42) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان.... م.س، ص.326.

(43) – عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية...، م.س، ص.1140.

(44) – محمد المنصور، تصوف الشرفاء : الممارسة الدينية والاجتماعية للزاوية الوزانية من خلال مناقبها، في ندوة التاريخ وأدب المناقب، ندوة مذكورة، ص.23.

(45) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان.... م.س، ص ص.324 - 325.

(46) – المصدر نفسه، ص.481.

(47) – علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1977، ص.187، 214، 219، 221؛ إبراهيم القادري بوتشيش، واقع الأزمة والخطاب الإصلاحي في كتب المناقب والكرامات، في ندوة الإسطوغرافيا والأزمة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى 1994، ص.34.

(48) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص.327.

(49) – المصدر نفسه، ص ص.481 – 482.

(50) – المصدر نفسه، ص.478.

(51) – المصدر نفسه، ص ص.472 – 473.

(52) – المصدر نفسه، ص ص.424 – 425.

(53) – المصدر نفسه، ص ص.430 – 431.

(54) – المصدر نفسه، ص ص.475 -476.

(55) – انظر دراستنا: الزاوية الوزانية والمخزن العلوي من مرحلة التأسيس إلى أواخر القرن الثامن عشر، في مجلة المناهل، عدد مزدوج 80-81، خاص عن الزوايا في المغرب، الجزء الأول، فبراير 2007، ص ص.119- 150.

(56) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص ص.484 - 485.

(57) – إبراهيم القادري بوتشيش، واقع الأزمة والخطاب الإصلاحي...، م.س، ص.45.

(58) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص.477.

(59) – المصدر نفسه، ص.390.

(60) – المصدر نفسه، ص ص.395- 396.

(61) – الموزونة: قطعة نقدية صغيرة كانت تطلق على كل درهم ينقص وزنه عن الوزن الشرعي مثل موزونة مولاي رشيد وموزونة مولاي إسماعيل العلويين، وساد هذا الاستعمال إلى النصف الثاني من القرن 18م بعد إصلاح السلطان سيدي محمد بن عبد الله العلوي سنة 1766م. فأصبح مصطلح الموزونة لا يطلق إلا على ربع الدرهم الشرعي وليس على مطلق الدراهم الناقصة، وعلى ربع الأوقية (24 فلسا). وظل هذا التحديد للموزونة طوال القرن 19م. وفي بداية القرن 20 (1903م) جعل السلطان مولاي عبد العزيز الموزونة عبارة عن قطعة نحاسية تقابل سنتيما واحدا طبقا للنظام العشري الأوربي، وكان الريال العزيزي يصرف ب 500 موزونة. انظر: عمر أفا، النقود المغربية في القرن الثامن عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1993، ص.54، وص.147(هامش31).

(62) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص. 539.

(63) – المصدر نفسه، ص ص.539-540.

(64) – علي زيعور، الكرامة الصوفية...، م.س، ص.189.

(65) – سورة البقرة، الآية 272.

(66) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص.514.

(67) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، ص.514، 539.

(68) – سليمان الحوات، الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة، دراسة وتحقيق عبد العزيز تيلاني، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994، ص.434.

(69) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص.514، 516.

(70) – المصدر نفسه، ص.494.

(71) – المصدر نفسه، ص.540.

(72) – المصدر والصفحة نفسهما.

(73) – حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص.540.

(74) – انظر دراستنا السالفة: جوانب من حياة أهل فاس...، م.س، ص.167؛ وكذلك كتابنا: محاضرات في تاريخ المغرب الحديث، طبعة مرقونة، 2007، ص ص.41-47.

(75) – علي زيعور، الكرامة الصوفية...، م.س، ص.154.

(76) – المصدر نفسه، ص.396، 499.

(77) – محمد عمراني، مادة «الحرم العلمي» في معلمة المغرب، ج10.

(78) – محمد المنصور، تصوف الشرفاء...، م.س، ص.27.

الأملاك الموهوبة للسلالات المقدسة

Nicolas Michel
* ترجمة: محمد هشام

إن مجموع المجال المغربي كانت تغطيه شبكة مكثفة من الأماكن المقدسة. والأبسط من بينها كانت جامدة: ينابيع، أشجار، أحجار ... وفي كل مكان، كانت قبور أولياء، غير معروفة النسب، تجذب إليها طقوسا مبلورة أكثر أو أقل. وقد كان تكاثرها يمثل إرثا بعيدا لانتشار الصوفية ابتداء من القرن الثاني عشر، وللموجة الكبرى للشرفية (ق15-ق17) التي كانت قد ركزت عمليا على الشرفاء كل أشكال المشروعية. وعلى عكس ما يعتقد غالبا، فان الاعتراف بالطابع المقدس للحماة المتوفين كان لا ينتقل آليا إلى سلالاتهم. فكثير من الشرفاء (أو "المرابطين"، المنحدرين من أولياء) كانوا يعيشون محاطين فقط باحترام مبهم، وفي بعض الأحيان دون أدنى امتياز داخل دواويرهم. ولقد كان يطلب من الأحياء وظائف محددة كانت بركة أولئك الشرفاء تتحقق من هلالها ويتم الاعتراف بها: والبركة كان يمكنها أن تزول([1]). لقد كانت فعالية "بركتهم" بالأحرى، هي التي تضمن رفاه البيوت المقدسة، التي كانت مراكز تعليم أو ممارسات صوفية تدعى زوايا على أن هذه الزوايا كان يمكنها أن تتخذ طابعا دنيويا وتنصرف إلى إدارة الملك الذي راكمته بفعل إشعاعها. فتشكيل هذا الملك هو الذي يهمنا هنا؛ من حيث انه كان يتوقف بشكل وثيق على موقفها السياسي اتجاه المجتمع الذي انغرست فيه، وفي معظم الجهات، اتجاه المخزن.

إن هذا الموقف كان قد وصف بأشكال متنوعة من لدن المؤرخين، الذين غالبا ما حاولوا تعميم الحالات المميزة التي كانوا يدرسونها([2]). فلنسلم، كشيء مكتسب، بأن الأولياء كانوا يقيمون

---

* أستاذ باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية – عين الشق–

في جماعات بدوية كغرباء خيرين، وبان كلامهم لم يكن يهدف صراحة إلى اخذ موقف في الخلافات المحلية، وإنما إلى وضع حكمتهم تحت تصرف الجميع، سواء من أجل تحكيم الصراعات بين المجموعات، أو لأجل لعب دور الوسطاء أمام الأقوياء، ولقد كانت هذه الوظائف تتراكب فيما بينها حسب الحالات المحلية؛ وعندما يثبت الولي مهارته، فإن سلطته كانت تصير محمولة بالحاجة لدى الساكنة في أن تلجأ إلى حكم أو وسيط. فبعض الزوايا الطموحة، كالتهامية لوزان أو الناصرية لتمغروت، كانت تنزع إلى التوسع على مناطق جغرافية متزايدة، بتكثير وكلائها. وحينئذ، فإنها كانت تسقط تحت سلطة المخزن، الذي كان يتوفر على ويستعمل آلاف الوسائل لتشجيعها أو احتوائها – سما يعود غالبا إلى نفس الشيء – في المقام الأول بتعيين شيخها. غير أن هذه الحالات المثيرة كانت تخفي المصير البسيط لمئات السلالات ذات الوجود المحلي جدا. وأيا كانت درجة الأهمية التي اتخذتها الظاهرة، فإن الثروة المادية لهذه السلالات كانت تتشكل بالاعتراف بدورها الاجتماعي. لقد كان هذا الدور يضعها في وضع مثالي يمكنها من الالتفاف على البنيات الملتحمة للدفاع عن الملكية في القبيلة.

أنماط التعرف المادي على البركة

كانت ثروة وال ما تبدأ في التشكل على هذا النحو: تؤدى عن خدمة معينة هبة معينة؛ وطلب خدمة معينة كان يدعم بنفس الطريقة. وعندما كان وضعه يصير أكثر استقرارا، فإن الهبات كانت تخضع لتنظيم أكبر. فأما إنها كانت ادفع في وقت محدد، وإما أنها كانت تتلقى أثناء "زيارات" الاتاوات، والاتصال والتحكيم. ولقد كان مقدارها منتظما، وكان يتخذ بشكل عام صورة دفع عيني، لم يكن يقصى مع ذلك أي شكل آخر من العطاء الذي كان يتجلى فيه بكيفية أفضل الكرم الفردي. ولقد كانت هذه الاتاوات تشكل الجزء الحي من الملك، وكانت ترسم حول الزوايا دوائر بيعة كانت تتراكب على بعضها في غالب الأحيان. ففي منتصف القرن العشرين مثلا، كان ايت اوبيال، وهي قبيلة من قبائل آيت واويزغت جنوب جبل سروا، يقسمون هداياهم، التي كانوا يضعونها قبل ذلك في المخايئ ("الخادير")، بين الزاوية المجاورة لهم ايمي نتاتلت التي كانت تتلقى النصف، وبين سبع سلالات من الأولياء أكثر أو أقل قربا من بعضها، بما فيها تامغروت(الزاوية الناصرية)([3]). وعند غوانا (جبالا الغرب)، كانت ثلاث فخدات ترسل هي ذاتها، عشية الحماية، كل زكاتها وعشورها إلى زاوية وزان؛ وكانت فخدتان أخريتين تدفعان القسم الأكبر للشرفاء البقاليين الذين كانوا يأتون في "زيارات"، فيما يذهب الباقي إلى وزان؛ فضلا عن أنهم كانوا ينفقون بهبات

شخصية على زاوية ولي محلي([4]). وبطبيعة الحال، فإن حول الزوايا الأقوى كانت ترسم دوائـر الإتاوات الأكثر اتساعا. وهكذا، ففي عام 1883 كتب الفيكونت دوفوكو يقول عن الزاوية الشرقاوية لأبي الجعد (تادلة): "كل سنة، كانت القبائل المجاورة تأتي، الواحدة تلو الأخرى، فخدة فخدة، لتتلقى بركة السيد (الشيخ) وتقدم له جزيتها. ولقد كانت هذه الجزية المنتظمة تعطى له من كل قبائل تادلة ومن كل الشاوية تقريبا، ومن بعض فخدات ايت سرى، ومن قسم صغير من اشـكرن"([5])؛ وهـي قبائل من الأطلس الكبير المطل على تادلة. وفي معظم الأوقات، كان مقدار هذه الإتاوات مـادون عشر المحاصيل بكثير. ففي سنة 1905 مثلا، كان ايت عطا لوادي درعة يدفعون ك"زيارة" لشرفاء تمصلحت خروفا واحدا عن كل قطيع من مائة رأس، و1/30 من الحبوب، وثمن 1/8 الحناء (التي كانت تشكل الزراعة التجارية للواحة)، "ومثقال (0.5 فرنك) عن كل مولود، وعن كـل حـصان يشترى"([6]). وفي سنة 1966، كان ولي، مؤسس لزاوية تمروت (ايت واويزغت جنوب - غـرب جبل سروا) قد حدد مقدار "زيارته" في نعجة عن كل مائة رأس من الغنم، وقرص عسل عن كـل خلية، و 1/160 من محاصيل الزرع، والقمح، والذرى، والزيتون، والجوز، واللوز والزبيب([7]).

ولقد كانت هذه الاتاوات تصل إلى مقادير خيالية عندما كانت تجمع على مستوى عدد كبيـر مـن الافراد. ففي سنوات الخمسينات، تمكن جاك بيرك بدقة من حساب المبلـغ الاجمـالي للعائـدات السنوية المنتظمة للالاعزيزة، ولية سكساوا، المقتطعة على مجال يسكنه 45000 نـسمة كالتـالي: 67.4 قنطار من الشعير، 28.5 قنطارا من الذرى، 58 كيلو غراما من الزبـدة، 21750 جـوزة 106 خروفا، ومن 6 إلى 8 أبقار؛ ولم يكن مزارها أبدا في زمانها منحطا([8]). ودون الحديث عن هدايا أخرى، ذات مبلغ أكثر عشرات مرات حسب جاك بيرك، فإن هذا العشور كان يعـادل مـا يمكن من العيش أربعين شخصا. ومع زاوية أبي الجعد، في قلب تادلة، فإننا نغير المقياس: ففوكو الذي يمر بها يوم 6 شتنبر 1883، يشير إلى أن هدايا القمح، التي قدمت يوم السوق، بلغت نهـار 30 غشت 200 حمولة جمل، ويوم 23 غشت 400 حمولة([9])، أي بلغـت بكيفيـة اجماليـة 1500 قنطار؛ "أضف إلى ذلك أنه تم تقديم هبات كبيرة من المال، والماشية، والخيول". ولقد كانت الوفرة تتبع غالبا فترة الحصاد؛ فالزاوية كان بإمكانها، بهذه الهبات من القمح وحدها والتي كـان يمكـن جمعها في ظرف أسبوعين فقط، أن تطعم لمدة عام كامل ما يقرب من ألف شخص. والواقـع أن المزارات الكبرى كان لها طابع ضيعات كبرى: ففي سنة 1847، حسب بوميي، كانـت تمغـروت وهي موقع الزاوية الناصرية، عبارة عن قصر كبير مسور ياوي "ما يناهز 2500 نـسمة كـانوا

يعيشون، وأغلبهم كان من العلماء والطلبة، من الهدايا والمساهمات التي كان المؤمنون البرابر والآخرون يقدمونها كل يوم"([10]). ولقد كانت المجموعة التي تعيش على مداخيل "البركة" تنزع إلى الاتساع في ذات الوقت كهؤلاء الآخرين: فتعدد الزوجات كان يكثر بسرعة من اخلاف الأولياء فلقد كانوا يجذبون زبونية من المنضوين إذا كانت جمعية دينية، ومن الطلبة إذا كان الأمر يتعلق بالتعليم، ومن اللاجئين الذين يأوون "الحرم" (منطقة مقدسة) المحدد حول الولي، من خدام، وعبيد وبكيفية دائمة جمع من الحجاج كانت تحب إعالتهم.

ولقد كان الولي من جهته يستقبل ويعطي في الآن معا، وكان كرمه بلا حدود لا ينضب([11]). ولقد كانت هذه الوفرة تؤثر حتى على الزوايا ذات الأهمية المتوسطة. وهكذا كانت زاوية سيدي محمد أو يعقوب في وسط الأطلس المتوسط "تتوفر على 166 قنديلا، منها 116 لذرية سيدي محمد وحدها"، وكانت تعيل 150 تلميذا في مدرستيها([12]). اما إعطاء سلالة الولي، فقد كانوا يوزعون بينهم منتوج عبادة جدهم كأتي مدخول غير مقتسم. ولقد لاحظ جاك بيرك بأن الحقوق على هذه الأرلاباح، في سكساوا، كانت تورث، وتباع، وترهن كأي شيء آخر([13]). غير أن هذه الأعداد الهائلة من الناس كانت قد بدأت تصير عبئا مكلفا بالنسبة للزوايا على عهد انحطاطها كزاوية مريممة جنوب تسينت، بين جبل باني و"صعادر" وادي درعة (أجزاء من الوادي قابلة للفيضان)، التي تلقى فوكو، الذي زارها في دجنبر عام 1883، تشكيات شيخها: أن الهدايا الفردية ضعيفة؛ وان الأساسي في المداخيل يأتي من "زيارات" الشيخ وابنيه الكبيرين في درعة، السوس الاطلسي، والقبائل المجاورة؛ وأن هذه الهدايا والزيارات عينية في معظمها، وأنها تلتهم بسرعة من طرف "عدد لا يحصى" من الآباء والخمسة عشر أو العشرين ضيفا في كل يوم الذين "يأكلون كلهم على حساب الزاوية"([14])، ولذلك، فمن أجل تفادي انهيار كان يمكنه أن يلقى بهم في الظلام الدامس، فإنه كان ينبغي على الزوايا أن تبحث على حيازة أملاك دائمة.

لقد كانت أبسط وسيلة هي أن تشتري هذه الأملاك، ولكن الأمر لم يكن في متناول اليد إلا في المناطق التي كان فيها بيع الأملاك العقارية اجراء مقبولا وعاديا: سوس بشكل رئيسي والواحات الماقبل صحراوية، فبهذه الكيفية، خصوصا، تمكنت زاوية ايليغ (سيدي احمد أو موسى) في سوس الأقصى، ابتداء من نهاية القرن 18، من إعادة تكوين ثروة دمرها العلويون الأوائل في 1670: فالمال الذي استثمرته في العقار كان يأتي أساسا من تجارة القوافل الصحراوية. فالألواح المحفوظة للزاوية، والتي درسها بول باسكون، تشير، بين 1202 و 1288 للهجرة/أكتوبر 1787 –

مارس 1872، إلى 190 عملية عقارية تخص الأرض وحقوق الماء. بمبلغ اجمالي يعادل 529 كيلو غرام من الفضة (ما يقارب 106000 فرنك)([15]). ولقد كانت هذه العمليات ايسر في زمن أزمات التموين. ففي أبريل 1886، كان ابن شريف تازروالت، وقد ابلغ بأن باعقيلا، وهي قبيلة مجاورة، كانوا قد طلبوا مقابلة السلطان الذي كان في "محلا" في سوس، يبرز موقفه أمام السلطان كالتالي: "لقد شرع بعض هؤلاء أثناء سنوات المجاعة السابقة (1878-1883)، وقد أخذ منهم الجوع مبلغه، في بيع ممتلكاتهم بثمن بخس، ككل الناس. وقد قلنا لهم: إن من يريد أن يبيع ما يملك، فليبعه لي. ثم بدأو في تفويت ممتلكاتهم إلي بأثمان مرتفعة؛ والآن يزعمون بأنهم لم يوافقوا على ذلك([16]). والواقع أن كرونولوجيا حيازات الزاوية تظهر متمركزة حول أسوأ السنوات الفلاحية: 1812 – 1813 – 1823 – 1825 –1837 – 1840(سنوات عديدة من الجفاف والجراد) 1846 – 1847 (الجراد) 1849- 1951 (القحط ثم المجاعة في سوس)([17]).

والواقع أنه إذا كانت مشتريات ايليغ تبدو خاضعة لمنطق التراكم العقاري، فإنه غالبا وخصوصا في المناطق التي كانت فيها مثل هذه العمليات نادرة، ما كان يجب بالاحرى أن تؤول المبيعات بأثمان رمزية كهبات مقنعة. فهي يونيو – يوليوز 1869، مثلا، باعأخوان، في "العونات.(دكالة)، "زوجة" لشيخ الزاوية التونسية بـ 80 أوقية (أي 10.8 فرنكات)([18])؛ وفي يوليوز 1869، كان هكتار الشعير، في الدار البيضاء، يساوي 8 فرنكات: إنه لايمكننا أن نفكر بشكل معقول بأن هذين الاخوين قدر هنا أرضهما لاستبدالها فقط بكمية من الحبوب قادرة على إعالتهما وأسرتيهما لأسابيع معدودة، وفي منطقة أخرى، الريف المتوسطي، ذكرت قروية استجوبت عام 1968 – 1969 زاوية سنادا، وهي تابعة لوزان، وكانت قد أسست سنة 1792/1206، على النحو التالي: "مثلا أنا، إذا مات كل أفراد أسرتي، فسأبقى وحيدة. ولو كان لي أرض لذهبت عند الشرفاء وأعطيتهم اياها؛ وهكذا سيتكلفون بي إلى آخر حياتي: أكل، وكسوة، وحماية. لقد كانت الأمور جدية! وهذا كله بعقد واضح صريح. ولقد كان هذا يسمى "صدقة" [كذا]. هكذا "تمكنوا" من دخول هذه الأراضي"([19]). وتوضع هذه الشهادة القيمة الممنوحة للعقد الذي، بنقل ملكية خاص معين إلى سلالة مقدسة، كان يربط هذه السلالة بواجب حماية المانح ماديا ومعنويا([20]) ولعل هذه الممارسة تستحق أن تقارن بممارسة الرعاية التي كان الفلاحون، في العصر الوسيط الأعلى الأوروبي، يفوتون بواسطتها ملكية أراضيهم لسيد قوي بغاية التمتع بحصانته، في مقابل حق التمتع بهذه الأرض بصفة "عارضة" انتقالية([21]).

لقد كانت الهبات والعطايا تشكل، بالنسبة للزوايا، الوسيلة الرئيسية لتكوين الثروة العقارية. ولقد كانت تلك الهبات تتخذ في بعض الأحيان طابعا مذهلا يلفت النظر، يتوج خطوة استثنائية. وهكذا، فبعد تدمير أبي الجعد في فبراير 1786 على يد "محلة" السلطان، ظل شيخ الزاوية الشرقاوية، سيدي العربي، في المنفى في بزو قريبا من دمنات. ولقد تلقى بها كهبة 29 ملكا شاسعا، لازالت حتى اليوم في أيدي اخلافه([22]). ولقد بين عبد الرحمان المودن كيف أن الشرفاء والزوايا، في الحياينة، كانوا يندمون شيئا فشيئا في قلب التجمعات القروية: فالدوار والفخدة المستقبلة كانت تمنحهم أرضا، وكان سكانها يعملون عليها بأنفسهم ب"التويزة"؛ في حين كانت الهبات بعد ذلك تأتي في أشكال مختلفة. ولقد كانت العادة أن يصحب كل طلب تحكيم أو توسط بهدية ما. على هذا النحو بدا، في القرن 19، شريف من زاوية وزان وكان يدعى عبد الجليل بوزملان، وقد كان يحمي حياينة الجنوب ضد ايت وراين، في حيازة قطع من الأرض في مقابل الضمانة التي يقدمها لسندات الملكية التي كانت تودع لديه؛ وهكذا انتهى إلى امتلاك عشرة أزواج من البغال([23]). وفي نفس الفترة تقريبا، كان لزاوية سنادا، في الريف، حق الاستيلاء على أراضي المجرمين الفارين، ولو كلفهم ذلك أن يدفعوا ثمن الدم (الدية) لأسر الضحايا. ولقد منحتها قبيلة بنو بوفراح، التي كانت تقيم على أرضها، شريطا من الأراضي يخترق عموديا الوادي الذي يشكلها، والذي يضم أربعة قرى([24]).

ولقد لوحظ، عند الحياينة، بأن الأملاك المشكلة على هذا النحو كانت مركزة على الأراضي الأكثر رداءة، أي الأعماق المعرضة للفيضان وأراضي اتلاف الأساس الطباشيري([25]): لقد كانت تتطور إذن على هامش الهضاب المكثفة نسبيا للحياينة، وتجيب دو شك على طلب إنعاش وإحياء.

لقد كان يمكن للسلطان أن يكتفي بالتعامل مع الزوايا كفرد بسيط، ولكن كانت له وسائل أخرى، خصوصا في "بلاد المخزن"، لإثارة الرغبة في أفضاله. ولقد كان المغرب بلاد الامتيازات، وكان المخزن يستعملها بشكل واسع جدا. فبواسطة "ظهير التوقير والاحترام" كان يعفي من الضرائب السلالات الشريفة والولية. فلقد كان يمنح التمتع ببعض مداخيله: في هذا الإطار مثلا تلقى سيدي عبد السلام البقالي، مفضل السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان (1859–1873) من هذا السلطان تنازلا عن حق الصيد في وادي اللوكوس ورافديه، وعن حق العبور على نفس النهر([26]). ولقد تلقى فرع من الزاوية الناصرية لتمغروت، أقيم على مخروط واحد تساوت (السراغنة)، دورة ماء لنصف يوم كل جمعة على الساقية السلطانية، التي بنيت في سنوات

1830([27]). ولعل التنازلات المهمة كانت تنصب على ما أسمته العادة بـ "العزيب" (أي الأملاك الشاسعة). فمنذ ما قبل الحماية، كانت هذه التنازلات معروفة لدى الملاحظين الفرنسيين، لأنها كانت تشكل أساس حيازات دار وزان التي كان رئيسها، "شريف البركة" الحاج عبد السلام العربي، قد صار في يناير 1884 أكبر المعمرين الفرنسيين([28]). إن الشكل الأكثر تواترا للعزيب كان ينصب على الضرائب الشرعية (العشر والزكاة) و"الهدية"، أي "كل إتاوات السيادة: حسب التعبير الموفق لميشو – بلير وسالمون([29])؛ فالمخزن كان ينقل هذه الإتاوات بواسطة ظهير إلى الزاوية التي كانت تحصلها مباشرة؛ وكان السكان (العزابة) معفيين من المهام المعادلة للخدمة العسكرية ("حركـة"، تأهب الجيوش/ و"النيبة" على قبائل اللاغيش)، ومن الأشغال الشاقة والاستدعاء، ولكن ليس من الضرائب التجارية. وعندما كان التفويت ينصب كذلك على الأرض، فإن السكان، الذين كانوا يدعون "غرابة مسلمين"، يصيرون مدراء بسطاء للزاوية، حسب وضع سيدرس فيما بعد. لقد كان "العزيب" يتعلق بتفويت للسيادة أكثر مما كان يتعلق بإكرامية بالمداخيل، وكان رجال المخزن يمتنعون عن الدخول إليه. ومن جهة أخرى، ولما كانت السيادة ليست قابلة للتصرف أو التحويل، فإن المستفيد كان لا يمكنه أن يتصرف فيه، ما عدا أن ينقله إلى ورثته: فلم يكن بإمكانه أن يبيعه، ولا أن يرهنه، ولا أن يحبسه، ولم يكن لدائنيه أن يأخذوه منه. وفي يونيو من عام 1876، ذكر السلطان، وهو يتحدث عن زاوية تمصلحت (في الحوز)، : "لا أحد سواه (شيخ الزاوية) لـه حق التصرف في عزائبه وأصحابه، كما هو حال عزائب الشرفاء"([30]).

ولما كان الامتياز ليس معارضا لسلطة السلطان، فإن هذا الأخير كان يمكنه أن يلغيه في كل لحظة. وعند كل خلافة، كان ينبغي على كل الإعفاءات الضريبية أن تتجدد: ولقد كانت أعذار لأسفار مكلفة جدا وللتذكير بالبيعات. وفي معظم الأعيان، كان السلطان يجدد الامتيازات التي حصلها سابقوه([31])؛ ولكنه كان يتوفر أيضا على وسائل أخرى للمراقبة. فلم يكن يحرم نفسه من التدخل سرا في تعيين رؤساء الجمعيات الدينية؛ وكان يضع فيها "مقدمين" يكافون بإدارة الملك وتأمين الربط بين السلطات المحلية والزاوية، وبالطبع مراقبة هذه الأخيرة هكذا أوقف مولاي سليمان فجأة، في نهاية عهده، كل التنازلات عن الضرائب لصالح زاوية تمصلحت، ولم يبق سوى على الإعفاء الضريبي الشخصي. وفي سنة 1827 طرد مولاي عبد الرحمان "المقدم" مولاي سعيد لأنه كان قد تلقى لتوه الحماية البريطانية، ثم استدعاء برسالة وزيرية في دجنبر 1928 ولم يوجه له ظهير تعيينه إلا في عام 1830، فالزاوية كانت قد بلغت مستوى من المديونية نظرا لحياة البذخ

والتبذير التي كانت تعيشها بالضرورة إلى حد أنه ابتداء من سنة 1868 بدأ المخزن يتدخل مباشرة في إدارة شؤونها المالية، التي كانت تعرف تدهورا ملحوظا([32]). مثال أخر: الزاوية الشرقاوية لأبي الجعد، التي كانت قوية في تادلة والشاوية. فابتداء من 1895، أرسل المخزن معونات مالية إلى أخ الشيخ سي الحاج العربي، الذي كان له حضور في القصر. وفي عام 1901، قرر المخزن اقتسام الزاوية بين إخلاف العربي الذين تسموا "شرقاوة عرباوة" وبين عمهم؛ فاحتفظ الأولون بالأملاك والبيعات في القسم الجنوبي من تادلة، والأخرون في الشاوية والشمال. الغربي لتادلة، في "بلاد المخزن"([33]). على أن الغاية النهائية لسياسة المخزن لم تكن هي دجين الزوايا: فالسلطان والموظفون الكبار كانوا ينتمون إلى نفس العالم الذهني كباقي أفراد المجتمع، وكانوا بالغي الحساسية تجاه سلطة التعبئة والتجنيد التي كانت لبعض الزوايا؛ إن الأمر كان يتعلق بالأحرى بتقويم واثبات علائق قوى دقيقة ومتقلبة.

الأهمية الاقتصادية للأملاك

إنه من العبث هنا أكثر من أي مجال آخر إقامة تعميمات انطلاقا منحالات معينة، لأن الزوايا كانت من الأحجام، وكانت الظروف الجغرافية والإرث التاريخي والسياق الاجتماعي والعرفي تطبع اثارها بكيفيات متنوعة. على أن نسبة أملاك سلالات الأولياء يمكن أن تقوم في بعض المناطق؛ تتميز احداهما مباشرة باتساع "عزائبها": الشمال (الغرب وما قبل الريف) الذي سأعود إليه بعد حين. أما فيما عدا هذا، فلا يمكننا أن نضرب إلا بعض الأمثلة.

الأملاك المسقية لزوايا الجنوب الكبرى

بشراء أو عطاء أملاك مشكلة سلفا، أو بإعادة أحيائها، كانت الزوايا الرئيسية قد شكلت أملاكا خاصة كانت مداخيلها تدخل دون شك بنسبة كبيرة في مجموع مواردها. ففي سنة 1975 أحصت إدارة الأحباس 1200 هكتار من الأراضي المسقية و 35000 نخلة محبسة من طرف زاوية تمغروت التي كانت قد جمعت معظمها بدون شك في القرنين 17 و18، زمن قمة إشعاعها([34]). وتمثل هذه الثروات 5% من الأراضي و2,2% من نخيل مجموع السهل المتوسط لوادي درعة على حين أن نسبة النخل كانت أقل، احتمالا لأن بستان النخل قد ازداد اتساعا في القرن العشرين بعد تشكيل هذه الثروة، أكثر من المساحة المسقية. تنضاف إلى ذلك الأملاك الشخصية لشرفاء الزاوية، التي أجهل أهميتها. ففي سنة 1807، حسب تقديرات بول باسكون، كانت زاوية تمصلحت جنوب مراكش، وقد كانت في أوجها، تملك 2500 هكتار من الأراضي السقوية في أحواض أودية

نفيفيس وجيكايا(Gigoïa)، و200 1/5 دورة مائية على خطارات وسواقي؛ وفي سنة 1876 ثم في سنة 1905 كانت تملك 1500 هكتار موزعة على 7 عزائب ونفس كمية الماء([35]). وبالقياس إلى المساحة المسقية بهذين الوادين في سنوات الستينات، فإن 2500 هكتار التي تعود إلى 1807 تمثل 3,6% من المجموع؛ وفي أثناء ذلك تم تحسين الشبكة المائية، ولكن فقط بإصلاحات طفيفة. ومن حيث كونها كانت تعد من الملاكين الكبار، فإن البيوت المقدسة لم تكن، مع ذلك، بعد قرنين أو ثلاثة من التوسع، قادرة على مراقبة منطقة قيامها الرئيسية. ولنذهب أبعد من ذلك. ولنسلم بأن الزاوية الناصرية كانت تملك محبسة 5% من السهل المتوسط لوادي درعة. والحال، حسب فوكو، أن قصر تمغروت، الذي كان مملوكا تقريبا كله للزاوية، كان يشتمل بالذات على 5% من "بنادق" السهل (1000 على 20.000). وهكذا، إذا كانت الزاوية غنية جدا، فإن أفرادها، منظورا إليهم على المستوى الفردي، لم يكونوا أغنى من أي واحد من ساكني الواحة العاديين. على أن أنشطتهم كان يشجعهم هذا الكفاف النسبي على محاولة تحسين أوضاعهم بتكوين ملكية خاصة، أو بإبراز قدراتهم الشخصية، أو بالإقامة في منطقة أبعد. والحقيقة، هنا كما في القسم الأكبر من المغرب، لم تكن هناك ثروة إلا ثروة الرجال، ولم يكن العرض الدائم للسلطة ليشجع أبدا على الانكفاء على أشكال من الاقتصاد الريعي.

زوايا صغيرة مدمجة في محيطها القروي.

كانت الشياظما، وهي منطقة انتقال بين السهول الأطلسية المتوسطة وبلاد البربر مشهورة بأنها بلاد القديسين: فشيوخ ركراكة كانوا يتوفرون فيها على تأثير هائل([36]). ولقد كانت تنقسم إلى زوايا كبيرة وأخرى صغيرة بالنظر إلى عدد سكانها. ففي سنة 1908، كانت الزوايا الاثنا عشر الكبرى تتوفر على 205 "جياد" و2900 "بندقية"، أي، حسب المعامل الذي تبناه لوماركي دوسغونزاك، 17400 نسمة؛ والاثنا عشر زاوية الصغرى على 10 إلى 20 نار لكل واحدة منها (حوالي 800 نسمة)؛ والقبيلة كلها على 3250 "حصانا" و22000 "بندقية"، أي 132000 نسمة([37]). وهكذا تكون "الزوايا الكبرى" قد احتضنت 13,2% من مجموع الساكنة؛ ولعله من المفيد جدا أن يعرف حجم ثرواتها. وسوء الحظ، فان الإحصائيات الضريبية غير كاملة([38]). فهي تقسم القبائل العديدة للشياظما إلى مجموعتين، "الاحلاف" والدروع"، وتضم إليها الزوايا أو تمييزها عنها. فـ"حرس" 1880/1927 حفظ لنا في دفترين: الأول يتعلق بقبائل أحلافا والزوايا، والثاني بقبائل

دروع وبعض الزوايا الثانوية؛ ولكنه لسوء الحظ ناقص، غير أنه يبدو بأنه لا تنقصه إلا بعض الصفحات. ويقدم دفتر آخر تقديرات العشور والقطعان بالنسبة للقبائل الرئيسية ومجموعات الزوايا، من 1890 إلى 1893، فالأرقام بالنسبة للسنة الضريبية 1891/1308 تحسب على حدة "الزوايا الكبرى" المسماة زوايا دروع وزوايا ركراكا. على هذا النحو، يمكننا وضع نسبها في كلية المجموعات المحصاة، ولكن هذه الأخيرة لا تعطي مجموع الشياظما.

إن النسب المحسوبة في الجدول رقم 1 تقدم لنا إذن إشارة أعلى بدل الرقم الدقيق، بالنسبة للزوايا في الملكية القروية للشياظما. وعلى عكس ما قد يعتقد سولونج، بودان سنة 1847، فإن هذه الملكية كانت أبعد من أن تغطي أغلب الأراضي[39]، على أن هذا الجزء كان، احتمالا، أعلى من جزء ساكنتها (13.2% عام 1908) بالنسبة للأراضي المحروثة والماشية الكبرى، باعتبار إنهما متلازمين لأن العجول والجمال كانت تستخدم في عمليات الحرث. أما الماشية الصغرى، فلقد كانت أقل أهمية بالنسبة لها، وهذا موقف مميز في جهات الموارد المتنوعة(...)

1880/1927	قمح*	شعير*	غنم	بقر	جمال
قبائل "احلاف"	284,9	2408,6	17716	1402	250
قبائل "دروع" (ناقص)	247,1	1827,6	15503	1242	234
الزوايا	67,75	827,75	5475	638	115
الزوايا بالنسبة للمجموع	11,3	16,3	14,1	19,4	19,2
قبائل "وزوايا صغرى"	59,6	980,25	86581	8300	636
"الزوايا الكبرى"	1,5	240,25	8836	1401	188
الزوايا الكبرى بالنسبة للمجموع	2,5	26,1	9,3	14,4	22,8

الجدول رقم 1. محاصيل وقطعان ماشية الشياظما، حسب دفاتر "الحرس" لسنوات 1880 و1891 قبائل وزاوايا.

***بالخروبة المراكشية (I210)**

أما مساهمتها في إنتاج القمح، فلقد حسبت عام 1891 على أحجام ضعيفة جدا لكي يكون لها أي مدلول. كما أننا نجهل ملكيتها الشجارية. وعلى اعتبار أن "الحراس"، في عهد مولاي الحسن، لم يكن يتعلق إلا ب"الفلاحين"، فإنه يمكننا أن نقول بأن زوايا الشياظما، منظور إليها في كليتها، والكثيرة بكيفية استثنائية، كان لها بالأحرى هيأة فلاحين ميسورين، دون أن تمثل في المنطقة قوة اقتصادية مهيمنة.

ويسمح "ترتيب" أولا بوعزير سنة 1901 بإقامة إحصاء كامل لزوايا هذه القبيلة المشهورة بأنها فقيرة في ساحل دكالة (الجدول رقم 2).

فمأموروا الإحصاء جمعوا "المحررين" في "خمس" خلق اغتباطا وشمل 1051 مسهم على 4340؛ أي 24.2/ من المجموع. ولم يكن صدى وتوزيع ثروة هؤلاء يختلفان إلا قليلا عن مدى ثروة جمهور عموم الناس في القبيلة. ورغم ذلك، فقد كان المحررون يتوفرون على قطعان من الماشية أهم، وبالأخص الماشية الصغرى، التي كانت تشكل المضاربة الرئيسية في المنطقة، ولعل إثبات هذه الحالة يستدعي عدة ملاحظات. فالعدد المرتفع للزوايا كان يقوم هنا كشاهد على موروث تاريخي. ثم إن الساحل كان قد لعب دور حد زمن بورغواطة (ق 12)، وبعده زمن الاحتلال البرتغالي. والمنطقة، التي افقدت بذلك ساكنتها، كانت تزخر ب "صحاري" كان يمكن للأولياء أن يقيموا فيها. ولقد أحصى "الترتيب" 25 تجمعا مختلفا، حاد التباين والتغاير: سلالات "غريبة" مثل ركراكة وحنصالة؛ "قائمون" على قبور شهيرة كقبرمولاي عبد الله أمغار، جد زاوية تمصلحت، في اطلاء ميناء التين الذي دمر سنة 1513؛ دواوير صغيرة تابعة لشرفاء أو أولياء. ولقد كانت تهيمن على المجموع زاويتي السايسية والاسماعلية (سيدي اسماعي)، القائمتين في الداخل، قرب حد الساحل والتيرس؛ ولقد كانت الثانية، وهي الأهم، تشكل مرحلة على طريق الجديدة — مراكش. ويميز "الترتيب" بخصوصهما أصحاب السلالة المقدسة (أهل الزاوية او الشرفاء) عن الخدام؛ وقد كان خدام الزاوية الاسماعلية موزعون على عدة دواوير([40]). على أن المقارنة بين أملاك هؤلاء وأولئك (جدول رقم 3) تبرز اختلافا واضحا في الثروات؛ ويجب أن تضاف إلى ذلك المداخل التي لا تحسبها هذه الوثيقة: أحباس الزاوية "زيارات"، الخ. التي لم يكن يطالها الخدام مباشرة. غير أن الأرقام تؤكد كذلك الانطباع الذي كانت تبرزه أرقام "خرس" الشياظمة: أن أعضاء الزوايا المحلية الأكثر ازدهارا لم يكونوا، الا نادرا، — ك "مقدم" السايسية وإخوته الذين كانوا، لوحدهم، مرسمين ب 19 من مجموع ضرائب الشرفاء — سوى "فلاحين" ميسوورين أكثر أو أقل، ولكن ليس ملاكين كبار. أما فيما يرجع للخدام، فلقد كانوا أفقر حتى من عموم الناس. وهكذا، فإن الملكية المرابطية، وإن كانت قوية باستقرارها وامتيازاتها الضريبية، كانت تتميز ببعدها عن محيطها القروي.

"العزائب" الممنوحة لزوايا الشمال الكبرى

في نهاية ق 19، كانت الهضاب الماقبل ريفية وقسم من سهل وادي سبو تجمع عددا استثنائيا من "العزائب" منحت لبعض كبريات الزوايا. ولقد حصل عبد الرحمان المؤذن، في

المصادر الضريبية، على أرقام العشوب الذي كان يدفعه الحياينة، وذلك الذي قدر بالنسبة للشرفاء المعفيين منه: فلقد كان يمثل 12.5/ من المبلغ النقدي للعشور سنة 1868/1285؛ و30.9/ من عشور القمح ونفس القدر من الشعير سنة 1884/1301؛ وعند أولاد عليان، وهي إحدى ثلاث قبائل المنطقة، كانت النسب سنة 1308/ 1890 تقدر ب 52.6/ و 46.4/([41]). وفي نهاية القرن 19 كانت زاوية وزان أكبر ملاك في المغرب. وكان قلب أملاكها الشاسعة مكون من "بلاد الضمانة" (من اسم الزاوية نفسها "دار الضمانة") حول وزان، والتي كان المخزن قد فوض لها السيادة، مع انه كان يحتفظ فيها بممثل عنه([42]).

	مجموع المساهين	الجمال	الابقار	الغنم والماعز	الخيول	البغال	الحمير	الشجر	بساتين	الزوجة	المساهمة المتوسطة
مجموع القبيلة	4340	818	9423	12918	766	233	3845	9825	249	2656.5	4.7
بما فيها المعفيون	1051	247	2459	4042	179	95	862	2710	19	655.5	26.4
ب/ من المجموع	24.2	30.2	26.1	31.1	23.4	40.8	22.4	27.6	7.6	24.7	

الجدول رقم 2. ثروات أولاد بوعزير ومعفييهم المصرح بها في ترتيب 1901.

زاوية سايس

	مجموع المساهين	الجمال	الابقار	الغنم والماعز	الخيول	البغال	الحمير	الشجر	بساتين	الزوجة	المساهمة المتوسطة
المقدم واخوته	3	5	16	200	3	3	4	3	4.5	341.5	113.8
مجموع الشرفاء	43	21	92	370	15	23	33	60	34	1790.5	41.6
خدام الزاوية	32	6	50	85	2	0	22	156	18.5	679.75	21.2

زاوية سيدي اسماعيل

اهل الزاوية	53	12	169	320	21	7	45	314	45	1914.9	36.1
خدام الزاوية	306	56	663	896	40	6	268	1304	184	7054.0	23.0

الجدول رقم 3: ثروات زاوتي السايسية والاسماعلية وخدامهما. قبيلة أولاد بوعزير المصرحة لترتيب عام 1901.

وفي الغرب، كان إحصاء عزائبها، سنة 1930، على النحو التالي:

	عدد الدواوير	عدد السكان	النسبة المأوية من عدد السكان
سفيان	44	4260	%/19
بني مالك الجنوب	35	3300	%/17.5
بني مالك الشمال			%/14

ففي سفيان الشرق، كان الملك المزروع يشتمل على 94 اقطاعة ممنوحة و 502 ([43])، فيما كانت عزائب الزاوية موزعة في منطقة على شكل قوسا دائرة تمضي من فعس طنجة وجهة وزان إلى الحياينة مشتملة على الغرب الأعلى؛ على أنها لم تكن تملك أي شيء عند حيالة وهي قبائل "سيبة"، كانت تتكؤ ضدها([44]). مما يعني أن ثروتها كانت تنجم عن تضافر عوامل جغرافية وسياسية: فمن حيث إنها كانت مرتبطة بفضائل المخزن عليها، التي لم تنقطع منذ المولى إسماعيل، فإنها كانت قد استقرت حول الطرق التجارية للشمال، من فاس إلى العرائش، طنجة وتطوان، في مناطق أعمار مقيم تنبث منذ عهد بعيد. فلقد كان يمكن قطع اكبر قسم من الطريق الرابطة بين طنجة وفاس عبر وزان دون التوقف إلا في الأملاك الشاسعة للزاوية؛ وكانت أسطورة تحكي بأن السلطان كان قد منح الأرض التي تحيط بكل مكان تكون قد توقفت به البغلة التي كانت تنقل من فاس إلى وزان ابنة الولي([45])، والواقع أن الزاوية كانت تملك أراض في باقي البلاد، في الريف الشرقي مثلا، وشمال الأطلس المتوسط، والشياظمة([46])؛ ولكن بنسب أقل كثيرا. فمجالها الاقتصادي لم يكن يغطي مجال تأثيرها السياسي الذي كان يمتد إلى ايمازغن الشمال وإلى التوات([47]).

لمتكن وزان تحتكر "العزائب"، ويمكن أن ينظر إلى قوس الدائرة الماقبل ريفي على أنه منطقة الأملاك الكبرى بامتياز. وفي الهبط، أحصى ميشو – بلير 13 سلالة من الأولياء موزعة على 33 دوارا؛ 18 عزبة لشرفاء وزان، و2 لبريصول، و5 عزائب لأعضاء الأسرة الحاكمة، وواحدة لشريف بقالي، وواحدة لعيساوي، وهكذا، كانت وزان تتوفر في المجموع، حسب تقديراته، على 2385 من أصل 4115 عزبة في الهبط، أي 58% من مجموع العزائب و 6,6% من 36000 نسمة كانت تقطن المنطقة، ولم تكن العزائب غائبة عن باقي المغرب الأطلسي، ولو أنها كانت قليلة

العدد بدون شك. ففي نهاية القرن 19، كانت الزاوية الشرقاوية في أبي الجعد تملك منها 19 متناثرة في معظم القبائل، 11 في تادلة وبني مسكين، و 9 أخرى في دكالة وشمال الرحمانة[48]. إن بنية هذه الأملاك الشاسعة الكبرى كان ينبغي، فيما يمكن أن نعتقد، أن تحث على اشكال من الاقتصاد مختلفة عن أشكال البوادي التي وصفت في الفصل السابق. ولعل هذا ما سنشرع الآن في فحصه.

إدارة الأملاك

يجب أن نميز بعناية ما يتعلق بأصل الأشخاص الذين كانت الزوايا تستغل عملهم، عن نمط الاستثمار الزراعي، وعن استعمال الموارد ذاتها. ففي المكان الذي كان فيه الملك مشتتا بين المجزا القائم، لم يكن الاستغلال يقدم أي سمة أصيلة: ولقد كانت تلك هي حالة الواحات الماقبل صحراوية التي كان فيها الشرفاء والزوايا يستخدمون كغيرهم يدا عاملة من العراطين[49]. ولم يكن الأمر على نفس النمو في العزائب المتصلة. ففي العزائب التي منحت في نفس الوقت كالموارد الضريبية، كان السكان، الذين كانوا يسمون ب "المسلمين"، قد تحولوا إلى مزارعين حقيقيين: ففي بداية القرن 20، في الشمال، كانوا ينعمون ب "السكن، والكسوة والمأكل، ولكن لم يكن لهم أي حق: لأن كل شيء كان يملكه السيد. فلم يكن بإمكانهم أن يغادروا العزيب دون إذن من الشريف: فالفرار من عند الشريف كان يعادل الفرار من عند السلطان(...) ومع ذلك، فقد كان يمكن لعزاب أن يشتري حريته إذا وافق الشريف مقابل 50، 60، أو 100 دورو (في سنة 1905 150 إلى 300 فرنك)، ويذهب حاملا لترخيص. ويمكن للشريف أن يعير لمدة زمنية معينة عزازبه إلى شريف آخر، ولكن لا يمكنه أن يعطيهم ولا أن يبيعهم، ولا حتى أن يستأجرهم". وكمثل السلطان، فإن السيد كان له الحق على التركات الفارغة، ولكن الإقطاع الممنوح لم يكن قابلا للانتقال من العزاب إلى أولاده إلا إذا كان ظهير ميراث العزيب ينص على ذلك، وإلا فإن الورثة ينتقلون من جديد إلى الخضوع لسلطة المخزن. ولقد كان هذا الأخير يحتفظ بحق مراقبة الأملاك الممنوحة، لأنه كان يمكن للعزابة أن يرفعوا مطالبهم إلى نقيب الشرفاء، المعين من طرف المخزن[50]. وإلى هذه الساكنة المتعلقة بوضع دقيق بالأرض، كانت تنضاف، بصورة رئيسية على الأراضي المنتعشة بمبادرة من السيد، يد عاملة "غريبة" (الافاقيين)[51] من أصول متنوعة: عبيد من الشياظمة خصوصا الذين كانت، في بداية القرن 20، تملك منهم "الزوايا العشرات"[52]؛ عزابة منقلين؛ لاجئين مستفيدين من حق اللجوء على "الحرم"، وقد كانوا كثيري العدد مثلا في زاوية

سيدي محمد أو يعقوب في الأطلس – الصغير، التي "جاؤو إليها لطلب المأوى والحماية ضد العقوبات أو الانتقامات التي تعرضوا لها"([53])؛ وأناسا عاديين أتوا ببساطة للبحث عن عمل كالريفيين وجبالا الذين كانوا يوجدون على أملاك وزان في جبل زرهون والريف الشرقي([54]).

لنلاحظ أولا بأن أهل القبيلة المجاورين للأملاك لم يكونوا يأتون عن طيب خاطر للاندماج فيها؛ فلقد كان الناس يرون بدون شك، ومن الجهتين، بأهم سيخسرون في ذلك أكثر مما سيكسبون الزاوية لأنه لم يكن يمكن أن تقطع الروابط بين دافعي الضرائب، وناس القبيلة لأنهم كانوا سيجازفون بفقدان حقوق الاستعمال على أرض مجموعتهم الأصلية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وهذا هو الأهم، فان وضع اليد العاملة في الملك المخزني لم يكن له أية علاقة بنمط الاستثمار الزراعي السائد: فالعبيد، المسلمين أو الأحرار، كانوا يعينون بشكل مماثل على الاقطاعة التي كانوا يتولون زراعتها ك"حماسة"، أو مستخدمين مباشرة في الملك كرعاة، وخدم، وأجراء ضيعة. فلقد كانت، ظاهريا، العلاقة الشخصية بين السيد الحامي والمزارع هي التي تعرف الباقي، وتمحي أصل هذا الأخير كما طبيعة حقوق الأول على الأرض سواء بسواء. بل إن لفظ "عزيب" نفسه كان يشير بلا تمييز إلى كل أنواع الأملاك العقارية، الممنوحة أو المكتسبة. وقد كان الناس لا يتذكرون دون حنين تلك الحقبة التي انقطعت بعنف، تحت الحماية، بواسطة خوصصة العزائب، والمواجهات اللامتناهية التي نتجت عنها ([55]). في سنة 1974، تساءل الفلاحون، في دوار أولاد بنسعيد (الهبط)، عن لماذا تنتمي أراضيهم إلى الشرفاء الرياصنة في حين أن أصولهم ليست منها ؟ وقد اقترحت عدة روايات على المحققين([56]):

1 ـــ (رواية "فقيه"): لقد تم الاستيلاء على الأراضي في بداية القرن العشرين من طرف عبد الكريم الريسوني، "معادل الكلاوي في الشمال"؛ وإلى ذلك التاريخ كان بعض الشرفاء فقط قد أقاموا في الدوار.

2 ـــ (شيخ): كجزاء لهم على مساهمتهم في معركة الملوك الثلاثة، أو معركة وادي، التي جرت في النواحي، سمح السلطان للشرفاء بزرع المنطقة؛ ولقد أجبروا أولاد بنسعيد، القليلي العدد على الاعتقاد بملكيتهم للأرض حتى يبارك الله محاصيلهم.

3 ـــ لقد شجع السلطان أسرا عديدة، بما فيهم الرياصنة، على الإقامة في لضواحي القليلة السكان للطريق فاس – طنجة.

4 – (شريف ريسوني): منذ زمن طويل، كان يقيم بالدوار أناسا من أولاد بنسعيد وشرفاء، كانوا قد استقدموا "مستخدمين"، وهم نوع من العبيد، للعمل عندهم.

5 – (مستخدم): كتعويض عن مساهمتهم في معركة وادي الملوك الثلاثة، منح السلطان للرياصنة القرية وضواحيها.

6 – يصنف "ترتيب" 1902 الدوار بين عزائب الشرفاء البريسول، وفي سنة 1905 يفعل ميشو- بللير نفس الشيء ويحكي بأنه في سنة 916 للهجرة / 1578 – 1579م كان السلطان السعدي مولاي أحمد المنصور قد منحهم كل ساحة المعركة في ظهير "لم نتمكن من الاطلاع عليه"([57])، مما لا يمكن أن يكون وليد المصادفة، فبعد سبعين عاما من ذلك، لم يعد يستبعد هذه الرواية، المتطابقة مع الرقم 5، إلا صاحب إقطاعة واحد من الشرفاء، ولم يكن وضع أصحاب الإقطاعات بأقل غموضا: فهذا مزارع، مزداد سنة 1932، وقد كان ابنا لمستخدم أصله من الحوز، يحكي بأن أباه كان قد ألحق بدوار للعمل فيه "كعبد"، مما يبدو أنه يعني بأنه لم يكن عبدا، وإنما كان يعيش في تبعية اقتصادية وشخصية كلية.

إذا كانت الهيئة العامة لثروات الزوايا الصغرى، التي ذكرنا بعض الأمثلة عنها في دكالة لا توحي بأي شكل مميز من الأراضي المزروعة، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة للعزائب الكبرى، وخصوصا عزائب الشمال. فالأسياد لم يكونوا يكتفون دائما بشكل من الاقتصاد الريعي. وبعضهم ، بما في ذلك شرفاء ذوي حظوة ونفوذ كبير، لم يكونوا يترددون في التحول إلى ملاكين كبارا للأرض، سواء بواسطة جولات مراقبة على أراضيهم الخاصة في اللحظات الحاسمة من السنة ([58])، أو حتى بالإقامة فيها بكيفية مستديمة، وهكذا، ففي سنة 1852 أتى الشريف سيدي أحمد بريسول، بعدما أجبره المخزن على مغادرة تطوان التي كان يمارس فيها تأثيرا قويا، للإقامة في أملاك وادي المخازن التي أتينا على ذكرها؛ و"في ظرف عامين"، كتب يقول، معجبا، وزير فرنسا في طنجة، "توصل هنا، وسط صعوبات من كل نوع، إلى خلق ملكية زراعية كبيرة توحي بمدى ذكاءه وروح المبادرة لديه"([59])، لقد كان السيد، في كل عزيب من عزائب الشمال، ممثلا بـ"مقدم" كانت له السلطة على العزابة، باستثناء جرائم الدم والنزاعات مع الغرباء عن العزيب، التي كانت تحال على ممثلي المخزن؛ لقد كان يقوم بوظائف الحث على خدمة الأرض وزرعها، وجمع الضرائب وحراسة الملك، ودون مفاجأة، نعلم بأنه كان يعوض غالبا عن كل ذلك بجزء من المحصول ومن الماشية([60])، ولقد كانت بعض العزائب تأخذ هيأة ضيعات كبرى، مع بنايات تحيط

بفناء واسع وهرايا، وحولها كانت تتجمع مساكن المزارعين([61])، وفي حدود معرفتي، كان كل مزارع يشكل محترف زراعته، دون أن تتغير خدمة الأرض، على أن الاستثمارات كانت تذهب إلى جهة أخرى، إن استصلاح الأراضي كان يجب أن يتم بقدر ما كان السيد يتوفر على البذور ودواب الجر وعمال لخلق إقطاعات جديدة. ولقد كانت لشرفاء وزان، الذين كانت عزائبهم تحدد علامات بارزة على طرق الشمال، إمكانية أن ينقلوا مواردهم من عزيب إلى آخر، وان يسافروا في هذا القسم من البلاد مجانا، الشيء الذي كانت له أهميته، لأن النقل كان باهض الثمن؛ ولعلي لم أجد لذلك أي ذلك. ومن جهة أخرى، فإنه كان يمكن لأسياد الأملاك الكبرى أن يستثمروا مبالغ مالية مهمة في أعمال ضخمة، وبالأخص المائية ([62])، وبذل مجهودات أكثر من خدامهم لزراعات التبادل، خصوصا زراعة البقول والسجارة([63]). وفي بداية القرن العشرين، عمل شريف تمصلحت، مولاي الحاج، الذي مارس مهامه من سنة 1873 إلى سنة 1906، على غرس آلاف من أشجار الزيتون أحاطها بسور ضخم كان يحاذي على أزيد من كيلو مترين طريق مراكش: ولقد كان الملك يدعى أكدال الحاج المصلوحي، على غرار ملك السلطان جنوب العاصمة المجاورة، وفي سنة 1903، أشار بريفس (Brives) إلى أن بستان زيتونة كان ينمو عاما بعد عام، عاملا على إطالة السور الشهير([64]). ولما صار أكبر زارع للزيتون في الحوز، عمل الشريف على إقامة طرق عصرية للري المضغوط تكون قد أحدثت انفعالا هائلا في مراكش([65]). ولقد كان الأمر يتعلق، بالنسبة إليه، بموقف انكفاء، مؤمن تحت الحماية البريطانية، أمام السيطرة المتزايدة للمخزن على شؤون الزاوية؛ ولكنه انكفاء دال على موقف مقاول قروي حقيقي، لم يكن، فيما يبدو، ممثلا معزولا عنه. ولكن، إلى أي مدى يمكننا أن نعمم؟ إن إحصائية عزائب الهبط في سنة 1905 المقارنة بالدواوير التي لم يكن لها أي امتياز في نفس المنطقة، تضيء بكيفية غير متوقعة سلوكين مختلفين (الجدول رقم 4). لقد كان "عزابة" شرفاء وزان، وبكيفية محسوسة، أفقر من جيرانهم الأحرار، أما عزابة الشرفاء الآخرين، فلقد كانوا أغنياء بمقارنتهم وماشيتهم الصغرى، وبشكل أوضح بالماشية الكبرى، التي كانت تشكل الثروة الرئيسية في الهبط.

	الخيام	السكان	المقارن	الغنم	الأبقار	الجياد
عزائب شرفاء وزان	452	2385	206	7600	2045	233
نفس الشيء بالنسبة لـ 100 من السكان	19.0		8.6	318.7	85.7	9.8
عزائب أخرى	321	1730	166	7600	2260	237
نفس الشيء بالنسبة لـ 100 من السكان	18.6		906	439.3	130.6	13.7

هلوط عديمي الامتيازات	3194	15535	1539	66300	17140	1596
نفس الشيء بالنسبة لـــ 100 من السكان	21.2		9.9	426.8	110.3	10.3

الجدول رقم4. ثروات "عزائب" الهبط بالمقارنة مع الدواوير العديمة.

الامتيازات للهلوط، حسب "سجل الوثائق والمخطوطات المغربية" 1905.

فالأولون، وقد كانوا أسيادا لـــ 18 عزيبا في هذه المنطقة وحدها، لم يكونوا يهتمون بها أبدا، وكانوا يكتفون باستغلالها بكيفية خفيفة، أما الآخرون، وقد كان من بينهم شرفاء بريسول المذكورين أعلاه، فلقد كانوا متوقفين عن قرب على أملاك أكثر تواضعا وكانوا، تبعا لذلك، مهتمين بالعمل على إثمارها، فعلى عزيبهم في وادي المخازن، كانوا يملكون علاوة على ذلك أهم بساتين و"بحائر" المنطقة، التي كان بطيخها الأصفر يتمتع بشهرة واسعة ([66]). ولقد كان عدد مهم من "عزائبهم" يتمتعون بوضع مريح حقيقي (الجدول رقم 5). وعلى حين أن في "ترتيب" 1902 كان معدل مساهمة مركز ضريبي عند الهلوط العديمي الامتياز يقدر بـــ 25 على ساكن واحد، فإنه كان يقدر بـــ 38 على ساكن واحد عند "معايير السود" عدا الثروات الخاصة بالزاوية، و44 على ساكن واحد عند أولاد بنسعيد، وأيضا 37 على ساكن واحد في العزيب الصغير لأولاد سلطان الذي كانت نصف ثرواته تملك لشريف ومقدميه، فالآثار الخيرة لاحتلال طويل للأرض كانت تظهر بادية.

وإجمالا، فإن اقتصاد الأملاك الكبرى للسلالات المقدسة كان يتميز عن اقتصاد البوادي الذي كان ذلك الاقتصاد يندرج فيها، بوجهين. فمن جهة، كان يكشف عن موارد خاصة لإعطاء تلك السلالات دورا أساسيا كمستصلحين للأرض وكمحميين لها. ومن جهة أخرى، كان يمكنه أن يحول، كما كان يفعل "الفلاحون"الميسورون، ولكن بوسائل أكثر، نحو أنشطة المضاربات المنتوجات القابلة للمتاجرة. ولقد كان يجد هنا وسيلة لتجديد ثروته بأن يصير أقل تبعية للوسط القروي. على أن هذا كان نتيجة سيرورة تمييز ذات أصل ديني، يمكننا الآن أن نجعل النظر إلى مجموعها. إن هذه الجزيرات المتعلقة بالأملاك الأميرية، التي أتت فيها علائق شخصية قوية استثناء إلى خلط ثم إلى تعديل وضع الأرض والناس، تذكر بالأملاك الأميرية الكنسية، الوحيدة الموثقة كغاية، لأوروبا الغربية في العصر الوسيط المتقدم ([67]). فهنا وهناك، كانت تلك الأملاك تشتمل على نوع من أرض محجوزة تستغل مباشرة من طرف مزارعين يعينهم السيد، وعلى أراضي كان هذا الأخير يأخذ عليها إتاوات متنوعة، ففي كلتا الحالتين، وعوض ملكية كبرى يجب

أن تستثمر مباشرة من لدن جمهور خاضع، وهي ملكية صارت مستحيلة سواء بالمكان العام الضعيف للعبودية كما بالمحيط الاجتماعي للبوادي الحرة، كانت الأملاك الدينية تجاور، بلعبة أوضاع مرنة ومتنوعة، ملكيات صغيرة (إقطاعات أوروبا الكارولينيجية) شديدة الشبة إجمالا بالملكيات الصغيرة للتجمعات الحرة المجاورة، Allodialy في أوربا الغربية، وقبلية في المغرب التي بقيت مهيمنة، والتي كان مثال استغلالها التام يظل كأفق لجهود المزارعين([68])، ومرة أخرى فإنه لا ينبغي أن نخلط بين الملكية الكبيرة والأملاك الأميرية الكبرى، إن الوسيلة الاستثنائية التي كان يمثلها دوام الأملاك المكونة في مقابل الحماية الدينية، لم تكن قد غيرت في العمق لا المجتمع الذي كان يسمي ذلك "بركة"، ولا اقتصاده، ولكن كان يمكنها أن تجعله ينتفع من قوتها الكامنة في إعادة الأحياء، وبالتالي أن تجذب إليه من لا أرض لهم.

	ع. المساهين	الجمال	الأبقار	الأغنام والماعز	الخيول	البغال	الحمير	بساتين	مقارن	المساهمة الكلية لكل س	المساهمة المتوسطة لكل س
المعاير السود											
الزاوية	؟	4	40	0	13	6	1	0	12	468.5	
أولاد سلطان											
الشرفاء	3	0	32	100	2	4	2	0	6	294.5	98.2
آخرون	8	0	35	110	5	0	1	0	5.5	293.5	36.7
أولاد بنسميد	49	4	225	350	44	10	22	65.5	36.5	2147	43.8

الجدول رقم 5: ثروات عزائب الشرفاء بريسول على وادي المخازن حسب التصريحات لترتيب عام 1902.

والفقراء الذين كانت تقلبات الأحوال والأشياء قد همشتهم تماما، على أن هذه الملاحظات ستتضح أكثر بالتضاد، وذلك بمقارنة الأملاك ذات الأصل الديني بالأملاك ذات الأصل الدنيوي.

هوامش

Il n'est pas inutile de rappeler que les aspects matériels étudiés içi ne sont que les à-côtés, reconnus à cette époque comme allant de soi, d'une histoire proprement religieuse, c'est-à-dire des interrogation ou des certitudes d'ordre métaphysique d'une partie de la population.

notamment Gellner E. 1969, p. 74-80, et Marsy M, p. 44-48 (zaouia ahançal, haut-atlas central) ; Pascon P ; 1983. L.I. p.615-627 (zaouia de haouz, notamment l'Amagariya de tamesloht), Hammoudi A. 1980, p. 615-627 (zouia Nasiriya de tammgroul, moyenne vallée de l'O Dra), avec un utile rappel historiographique.

[3] - C.H.E.A.M. n° 843 (Cne de la porte des vaux 1945-1946). P. 128-129. Comparer avec les imteddan, un canton des seksaoua, in Berque J....

[4] - 1955, p. 270-271 ; et comparaisons. P. 445-446.

[5] - Foucauld ch. De, 1888, p.52

[6] -Segonzac E. de, 1910,p. 94.

[7] - voir note 7, p. 127 de la source. Dans deux tribus de cette confédération, la ziyara est de 1/64 d'orge, à volonté pour le maïs, et une boule de beurre par tête de bovin, ibid, p. 12, Berque J., 1955, p. 277, mentionne un acte similaire, du XVI7me siècle, tecuilli chez les Mtougga, et en publie p. 278 un autre de 1258/1840 d'une jmā des Seksaoua à un saint local.

[8] - Berque J. ; 1955, tableau p. 288 ; autre cas, Si Mhand d'Ammern, saint sourcier : 25 villages et environ mille foyers lui versent chaque année 6 qx d'orge, 26 qx de maïs, 161 kg de beurre, 12000 noix, moutons, 1 bœuf ; le produit des dons et tournées serait cinq fois spérieur ; ibid., p. 07.

[9] - Voir note 9.

[10] - A.E.M.D., vol, 4,f. 125 v°, A Beaumier, « Note sur l'influence des marabouts dans les contrées méridionales du Maroc, et sur le pays de Drāa », Mogador, 10 février 1847. En 1883 Foucauld compte 1000 « fusils » à Tamagrout, environ 4000 hab. :Foucauld Ch. De 1888. p. 286 sq : Vers 190, Spillman, in Villes et tributs, vol. 9, p. 155, n'y compte olus que 342 feux, dont 92de marabouts Nasiriyins, Aït Sidi Amer et Alawiyin,et leurs serviteurs, et 250 feux de haratin. A titre de comparaison, en 1980, le registre des descendants de Sidi Ahmed u Mūsa, fondateur de la zaouïa d'Illig (Tazerwalt) mort en 971/1564, recensait 135 foyers (une veuve, et une divorcée sans enfant à charge, comptant pour ½ foyer) : Pascon P. et alii, 1984, p. 217-218.

[11] - Exemple de la ges'a (grand plat) miraculeuse de la zaouïa Heddawa, chez les bni Arūs, Jbala de l'O, : elle était recouverte d'une étoffe ; le moqaddem y puisait avec une cuiller et en retirait sans jamais l'épuiser du couscous pour les hôtes : « Quel que soit le nombre de ceux-ci, fusent- ils des centaines, il n'y a pas d'exemple que la gueça'a ait jamais été vidée ». Michaux Bellaire E., 191, p. 28, A.E C.P. vol, 18, f. 158 H,r°-v°, Beaumier, « Note sur l'influence des Marabouts dans les contrées méridionales du Maroc » joint à Soulange- Bodin, n° 16, Mogador, 11 février 1847, mentionne un plat miraculeux similaire, à la zaouïa de « Sidi Hosseïn Moula Boinou », dans la vallée de l'O . Dra.

[12] - Segonzac E. de 1910, p. 126- 127. Cette zaouïa recevait chaque année des présents du sultan, des caïds Glaoui et Goundafi, du pacha de Taroudant, du chérif d'Ilil (Tazerwalt).

[13] - Berque J. , 1955, p. 271 ; voir aussi ibid., p.314.

[14] - Foucauld Ch. De, 1888, p. 166-167.

[15] - Pascon P., 1987, tableau p. 74 et courbe p. 75/

[16] -Ennaji M. et Pascon P.. 1988, p. 134, n° 114, Mohammed b. Husayn au sultan, 26 rajab 1303/30 avril 1886. Rabat. B.R.

[17] - Pascon P., 1987, p. 77, écrivait, en l'absence d'informations plus précises : « reste à prouver que l'existence et la répétition des disettes au cours du XIX ème siècle a favorisé et aidé la Maison d'Illigh à constituer son patrimoine foncier. » La corrélation est en effet très nette, à l'exception des années 1275-1276/ 1858-1860, pour lesquelles les informations me manquent

[18] - Bouasla et T., 1990, p. 116-117

[19] - Pascon P. et Wusten H.. 1983, p. 71

[20] -20- Voir à ce sujet les remarques de Berque J., 1937, p. 229 et 231 ; et de Rosenberger B et Triki H.. 1973-1974,p. 63.

[21] -Doehaerd R., 1971,p. 146-147 et 158-159.

[22] -Eickelman D.F., 1976, p. 41. Ladestruction de Bouj'ad et la relégation des membres de la zaouïa par Sidi Mohammed B. Abd Allah sont rapportées brièvement par A.E. B1, vol. 843, Salé, Mure, n° 106, 27 février 1786, f. 79 r°-v°, et ad-Du'ayyif, 1406/1986, p. 188. Būkari A., 1409/1989, t.2,p. 152-163, analyse cette crise fort mal connue

[23] - El-Mūdden A., 1984, p. 332-334. Sa zaouïa est mentionnée par Segonzac E. de, 1903, p. 226-227 ; ses descendants, nombreux et riches possédaient alors un autre domaine à Aïn Tābūda (Bni Sadden).

[24] - Voir note 23, et ibid., p. 69

[25] - Lazarev G., 1966,p. 42-43.

[26] - Micaux- Bellaire E. et Salmon G.. 1905-1906(2), t. 6,p. 313-314.

[27] - Lahlimi A., 1967,p. 14-15

[28] - Sur sa demande de protection et son retentissement politique, Miège J,-L., 1962-1963, t.4, p. 47-54 ; bibliographie ibid., p.47 n.2

[29] - Michaux- Bellaire E. et Salmon G., 1905-1906 (2) t. 5, p. 75-79 ; Michaux- Bellaire E. 1904, p. 74-75.

[30] - Pascon P., 1983, t.2, p. 62 partie arabe : le sultan au caïd Mohammed Bendâwud, 11 jumada I 1293/4 juin 1876

[31] - Les détenteurs de privilèges trouvaient à cette obligation une contrepartie avantageuse. Les exemptions étaient la plupart du temps renouvelées par une formule simple et globale, et comme, jusqu'au règne de Mūlāy

Hassan, le Makhzen n'avait pas pris la peine de se constituer de véritables archives, il lui fallait se référer aux détenteurs eux-mêmes des titres originels pour s'en faire rappeler la teneur. Eickelman D.F., 1976, p. 52, remarque à ce propos le flou entretenu, d'après la correspondance du Makhzen, autour du statut des 'zib-s de la zaouïa de Bouj'ad.

32- Pascon P., 1983, t.1, p. 280et 284.

33- Historique détaillé par Eickelman D.F., 1976, p. 239-251 : les Arbâwa ripostèrent plus tard en soutenant activement Mûlây Hafid, qui confirma leur chef comme seul cheikh de la zaouïa.

34- Hammoudi A., 1980, p. 627.

35- Pascon P. 1983, t.1, p. 275-279, 286 et 290, carte entre p. 286 et 287 ; t.2, p. 62 et 86 partie arabe ; tableau t.1, p. 132, des superficies irriguées de nos jours, et p. 100 sur les améliorations apportées au XX ème siècle au réseau hydraulique.

36- A.E.M.D., vol.4, ff.202 v°, soulange Bodin, « recherches sur les contrées méridionales du Maroc ; les pays du Sous et de Tafilelt ;les Caravanes de Tombouckiou ;les provinces de Chiadma et de Haha ». Mogador, 11 février 1847 ; Aubin E., 1904, p.15 ; Brives A, 1909, p. 77, 364. La zaouïa Nâsiriya de Tamgrout y disposait par ailleurs d'une grande influence politique. A la mort de Mûlây Hassan, le cherif de Tamgrout intervient pour apaiser la révolte d'une partie des tribus Chiadma contre leur caïd : A.E.N.S. vol.180.f36 r°, Pellegrini, n° 18, Mogador, 24 octobre 1894

37- Segonzac E. de 1910, p. 417- 419 et 421. En 1846 « la tribu des Chédma (...) compte dit- on de 15 à 20 000 fantassins et de 2 à 3 000 cavaliers » : A.E.C.P. vol.18, f. 145 r°. Léon Roches. Tanger, 30 janvier 1947, copie

38- B.R, reg. 334 (année 1880), complété par le reg.335, pour la même année, des « tribus Drû' des Chiadma »où tribus et zaouïa ne sont pas classées à part ; reg.396, p. 1-2. Les tribus mentionnées dans ce dernier registre sont les Dra, Lgurimât, N'irât, Meskala, Hansân et Ahlâf (en 1308/1891 seulement). Les chiffres présentés dans le tableau 1 ont été recalculés ; certains diffèrent du tableau de synthèse présenté dans le registre.

39- A.E M.D., vol.4,f.202 r°, voir note 40.

40- Le terme de 'zib n'est pas employé par le registre à leur propos, mais l'est pour une zaouïa.

41- El-M'dden A., 1984, p. 200, tableau12, 201 n 4, 205 et tableau 13, 206 n 4 et tableau 14, d'après G.G., registre Belyamani, ms. 10933, microfilm n° 4, p. 57, et plusieurs registres de la B.R. Dans les années 1960, dans deux fractions des Hayaïna, 38 et 42 % de la superficie appartenant à des chorfa de Ouezzane ; c'était la proportion maximale dans cette région, cf. Lazarev G., 1966, p. 42-43.

42- Brives A., 1909,p. 228-229 ; administration d'Ouazzane en 1903, décrite par Aubin E., 1904, p. 480-483 ; en 1911 : Michaux- Bellaire E., 1911, p. 354.

43- Le Coz J., t.1, p. 303-305 et carte p. 306, localisation des 'zibs de la zaouïa d'Ouezzane chez les Sefyân

44- Lazarev , 1966, p. 43-44 ; voir aussi Aubin E., 1904,p. 475.

45- Aubin E., 1904, p. 460, de Mâzâriya 'Hejjâwa) à Ouezzane, juillet 1903 ; p. 474-475, la légende recueillie à Ouezzane, à propos de la fille de Mûlây Slimân, figurant dans la légende, est une erreur

46- Duveryrier H., 1893, p. 206 et 208-209 (Kebdâna et plaine de Bû'âreg, Rif oriental) ; Segonzac E. de 1903, p. 60 (Snâda, Rif méditerranéen) et 232 (Bni Tazga, N.E. du Moyen Atlas) ; Douttlé E., 1914, p. 362 (Chiadma).

47- El Moudden A., s.d.,p. 146-147 et n.22 p. 153, montré par exemple le chérif sollicité par le sultan de désigner le caïd de deux fractions des Giâta, tribu sur laquelle le Makhzen n'avait guère d'influence directe. En 1843, il est sollicité par le sultan Mûlây 'Abd er-Rahmân d'arbitrer le conflit avec les Zemmour : A.E. C.P., vol 9,f.115r°, de Nion, n° 154, Tanger, 15 juillet 1843.

48- Eichklman D. F.,1976, carte p. 50-51. La majorité de ces 'zib-s étaient propriété melk d'un membre ou d'un segment de la famille du cheikh, et non des « gens de la zaouia » : cf, ibid., p. 259-260 n.13.

49- exemple chez les chorfa du Mdagra, vallée de l'O. Ziz, au N, du tafilalt, Berriau, 1904, p. 126.

50- Michaux-Bellaire E et Salmon G., 1905-1906 (2), t.5, p.75-78. Exemple développé dans I/A/V S/E Doukkala 1972-1973, binôme, T3, t.j non paginé : « zib des chorfa begliyin, tribu des oulad 'Amor (sud des doukkala)/

51- Bouasla et T., 1990, p. 118, le sultan au caïd Msaddeq b. Mbarek et aux amin-s des 'awnât (doukkala), 19 rajab 1302/4 mai 1885 : précise, en réponse à une plainte de la Zaouia Tunisiya, que la dîme doit être perçue sur les 'azzaba appartenant à la tribu,non sur les membres de la zaouïa ni sur leurs 'azzaba afaqiyin.

52- Brives. A., 1909, p. 80 ; voir aussi p.77. De même, le chérif de Ouezzzane possédait 700 esclaves, d'après un rapport du 6 juillet 1889 (Ennaji M., 1994, p. 21 et 2000 n.26, d'après Rhita Aouad, Aspect de l'esclavage marocain 1880-1922, thèse inédite, Université de Provence, p.34).

53- Segonzac E. de, 1910, p.126.

54- Duveyrier H., 1893, p.208-209 ; Segonzac E. de, 1903, p. 92-93.

55- Cette nostalgie a été exprimée par Berque J., 1938, p.31, et ne doit pas être prise au pied de la lettre : avant 1912, maître et 'azzab « vivent en bonne entente, faite d'imprécision juridique, d'équilibre des forces et d'esprit du vieux temps. »

56- I.A.V.S.E. et el-Qsar el- kebir (Larache) 1974-1975, binômes n° 78 (K1), p.7-11, et n° 82 (K2) , p.56-58.

57- Michaux- Bellaire E. et Salmon G., 1905-1906 (2), t.5, p.95-96.

58- Exemple : en juillet 1903, les chorfas d'Ouezzane « se sont partagés la besogne en se répandant dans tout le pays pour surveiller leurs travaux agricoles (des 'zib-s) ». La visite du chérif sur le domaine n'a rien d'une ziyāra : « quand il vient au campement pour nous souhaiter la bienvenue, il est vêtu d'une vulgaire djellaba noire, et il apparaît comme le plus gros propriétaire rural du district, qui vient surveiller son moqaddem dans la gestion de ses intérêts. »

59- Aubin E., 1904. p. 459-460.

60- A.E.C.P., vol.27, f.157 r°, Jagerschmidt, n°122, Tanger, 4 août 1854 ; voir aussi f.160.v.

61- Michaux- Bellaire E. et Samon G., 1905-1906 (2), t.5 p.76.

62- Berque J. 1938,p.26-27 ; exemple du «'zib de Mazāriya (Hejjāwa), décrit par Aubin E., 1904, p.459-460.

63- Pascon P. et alii, 1984, p.24-25 et 27, donne deux exemples d'aménagements de terrains dans le Sūs el aqsa, au début du XVII ème siècle, conduits par la zaouïa d'Ilig. Celle-ci achète en 1590 une séguia et un mesref pour 350 ūqiya-s, en 1621, la réfection de la séguia et du réseau d'irrigation lui coûte 8000 ūqiya-s ; en 1627, l'aménagement du terrain, nivellement, épierrement, défrichement, des rigoles d'irrigation, et la plantation, 1030 ūqiya-s. Les travaux ont coûté beaucoup plus cher que le sol et le droit d'eau.

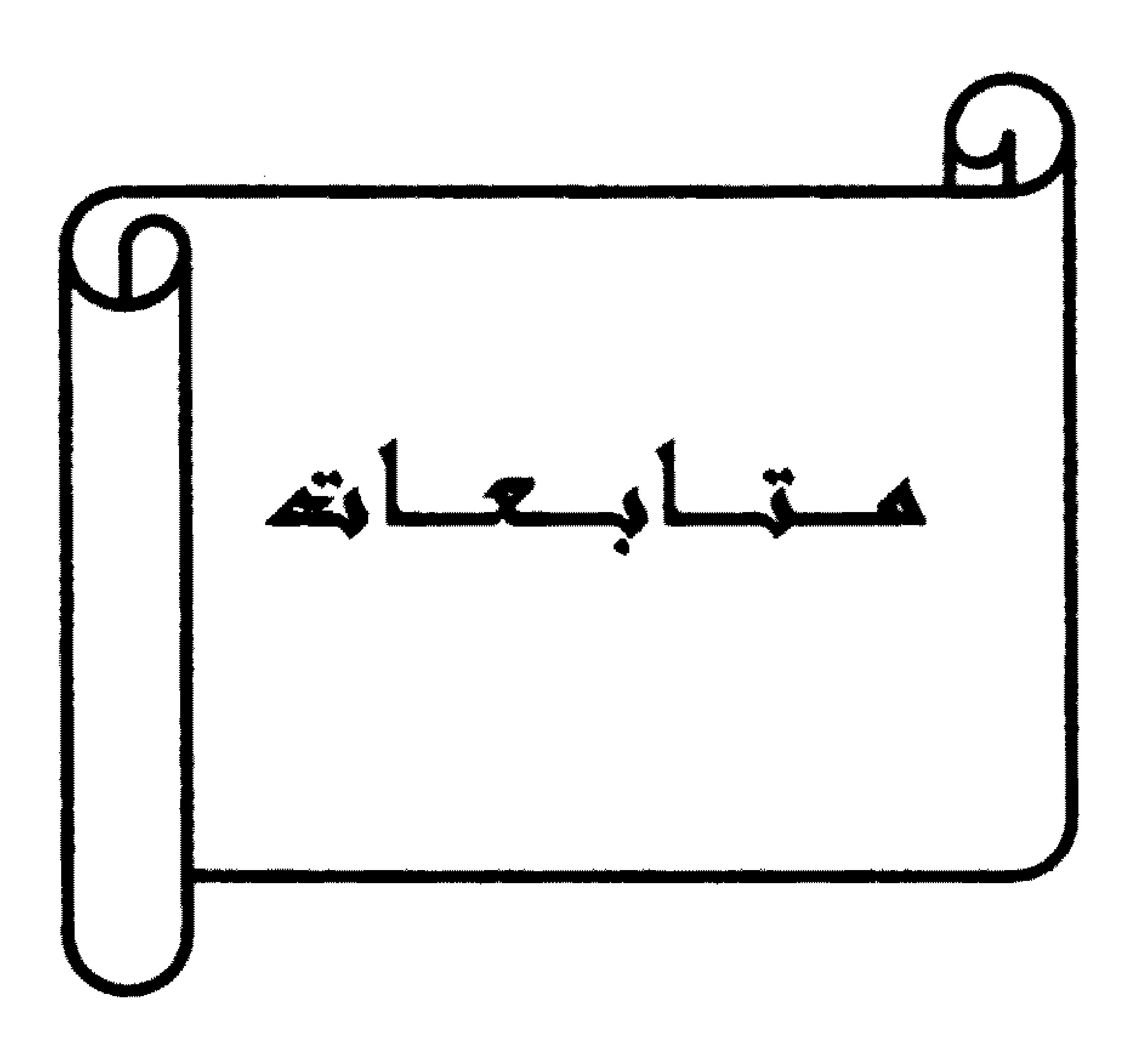
64- Par exemple en 1904, dans les Chiadma, un chérif fait construire une séguia de 500 m, et un réservoir, répartissant l'eau dans les jardins où il a développé le maraîchage : Lemoine P., 1905, p.26. A Mazāriya (Hejjāwa, vallée de l'O. Sbou), un chérif d'Ouezzane « crée en ce moment un vaste potager autour de son azib. De jeunes oliviers, des figuiers, de la vigne, plantéz au cordeau, feront dans quelques années un jardin ravissant. » Brives A., 1909, p.229-230.

65- Gunninghame G., 1898, p.302et 306 ; Segonzac E., de 1903, p.237-238 ; Aubin E., 1904, p.49 ; Brives A., 1909, p.140 et 152-153. Balansa B., 1868, p.327, signifiait déjà, visitant Tamesloht : « de vaste plantations d'oliviers l'entourent presque de tous côtés. » En 1966, les 40 chorfa de Tamesloht exploitent 30 000 oliviers ; Flouriot J., 1966, p.99-100.

66- Pascon P., 1983, .1,p.289.

67- Voir, pour le Haut-Gharb, les remarques de Berque J., 1973, p.229.

68 Segonzac E., de 1903, p.4.


متــابعــات

حركة الدعوة الدينية بمراكش
في منتصف القرن العشرين

* عبد الحكيم أبو اللوز

لم تكن لدينا مؤشرات كثيرة تساعد على وضع تصور عن الحركة الدعوية بمراكش قبل السبعينيات، ولكن أمكن الاعتماد على قياس تأثير التعليم الديني في إنتاج أفواج من المتعلمين مارسوا الدعوة على أكثر من صعيد.(1)

فقد لعبت جامعة ابن يوسف دورا في إنتاج أجيال حاملة للمعرفة الدينية، لكن القليل منها كان يختم مساره التعليمي ليترقي إلى صف النخبة المتعلمة والتي تمتلك الوسائل الضرورية للقيام بنشاط دعوي. لقد كان معظم الطلبة ينقطعون عن الدراسة بعد قضاء بضع سنوات، ليصبحوا تجارا أو مدرسين في البوادي أو عدولا..، خصوصا وأن مجال استقطاب الجامعة كان أضيق من نظيرتها القرويين بسبب اقتصارها على استقطاب الطلبة من أحواز مراكش وجنوب المغرب، وقليل من هؤلاء كانوا ينهون دراستهم ويغدوا بإمكانهم الانتماء إلى فئة العلماء، ورغم ذلك فقد لعبت كل الشرائح المتخرجة دورا في تعزيز علاقات الجامعة مع محيطها وإغناء بعدها الاجتماعي. لم يكن من الممكن أن تنتج ابن يوسف حركة دعوية منظمة، فلم يكن طلابها مكونين لوحدة متضامنة تستمد قوتها من تشبعها بتقليد تعليمي تفرضه الجامعة، بحيث لم يكن لهذه الأخيرة برنامج بيداغوجي محدد. و لا ينقص من حجية هذا الاستنتاج الإصلاح الذي أقرته الحماية الفرنسية للجامعة سنة 1939، والذي زعم المدافعون عنه أنه أدى إلى الرفع من مستوى التعليم بها، فقد وضع الإصلاح، تنظيما جديدا جعل من العلماء مجرد موظفين في الجامعة، مما أدى إلى فقدان البعض منهم الوجاهة التي حظوا بها لدى العامة، كما توقفت بشكل كلي تقريبا الهدايا والمعونات التي اعتاد الأتقياء من أغنياء المغاربة وفقرائهم تقديمها للجامعة، في حين فضل العديد

---

* باحث في علم السياسة – جامعة الحسن الثاني – كلية الحقوق – الدار البيضاء

من العلماء مغادرتها نحو جهات أخرى.(2) كما لم يكن عدد طلبة الجامعة مضبوطا، كما لم تكن إدارتها(الولوج، التخرج، المناهج الدراسية، الموارد المادية) معروفة ومضبوطة. لذلك، لم يكن طاقمها الإداري من الشيوخ و الطلبة قادرين على التصرف كمجموعة رسمية سواء داخل الجامعة أو خارجها، وقليلون هم العلماء الذين كان بإمكانهم أن يتصرفوا داخل المجتمع كناطقين غير رسميين باسم زملائهم. في حين منع تقلد الآخرين لبعض الوظائف الرسمية من ممارسة نشاط دعوي على نطاق واسع(3).

كما لم تكن ممارسة التدريس خارج الجامعة اليوسفية مرتبطا بإيديولوجية محددة ترسم الدور الذي يجب أن يقوم به العلماء أو بما يتوقعه المجتمع منهم. وبالنسبة للأفكار السلفية التي كان من المفروض أن تقدم بعض عناصر هذه الإيديولوجيا، فقد كانت أقل انتشارا وشعبية بمراكش مقارنة مع فاس، بسبب أن المدينة كانت واقعة في قبضة الكلاوي الحديدية الذي سيطرعلى مناحي الحياة كلها(4) فعلى الرغم من استقرار أبو شعيب الدكالي بالمدينة، إلا أن مهامه الرسمية كقاض منعته من نشر أفكاره الإصلاحية على نطاق واسع، في حين شاعت شهرته بمقامه في فاس وعند تدريسه في القرويين(1908-1911)، حيث بذل مجهودا فكريا وعمليا عمل من خلاله على ربط الفكر السلفي الحديث بالثقافة المحلية(5).

إن ما دفع طلاب ابن يوسف للتدريس خارج الجامعة هي الصعوبات المؤسسية التي تعترض غالبهم وتحد من انتظاراتهم من داخل الجامعة، والتي يمكن اختصارها في انعدام التعيين الرسمي فقلة منهم هي التي كانت تتمكن من ممارسة التدريس داخل الجامعة، ومن بين الأربعمائة طالب الذين ضمتهم الجامعة في وقت من الأوقات، كان عدد الشيوخ الذين يشرفون عليهم ينحصر في ستة إلى ثمانية(6) وحتى إذا تمكن بعض الطلاب من ولوج التدريس، فإن ممارستهم له لا يكون إلا بعد قضائهم سنوات طويلة داخل الجامعة، وعندما يتأكدون من الموافقة الضمنية لشيوخهم على القيام بمهمة التعليم، وقلة من هؤلاء المحظوظين كانوا يتقاضون رواتب صغيرة من إدارة الأوقاف تكفي بالكاد لسد حاجياتهم، فكان البديل بالنسبة لأغلبية الطلبة هو البحث عن مجالات نشاط أخرى يحتضنها المجتمع، كالأضرحة والزوايا والمساجد الصغيرة، حيث يستفيد المعلم من هبات الساكنة.

لقد تطلب انفتاح شيوخ وطلبة ابن يوسف على العامة سببا في عدم تضمين خطاب الدعوة لهدف أساسي يريد الداعي الوصول إليه من خلال نشاطه في المجتمع، فعلى الرغم من الروح السلفية التي كانت تطبع الخطاب الديني خلال فترة الثلاثينيات، فقد ظل خطابا عاما تنحصر مهمته

في تفقيه العموم في ما يتصل بأمور الدين المرتبطة بممارستهم الدينية اليومية، ولم يكن يروم تجاوز ذلك لإصلاح صلب المعتقد و مهاجمة التقليد الديني الموجود. لقد احتفظ المصلحون إذن بالنظرة الضيقة لمسؤولية العلماء كما تطورت في تقاليد التعليم الإسلامي، فالمسؤولية الأولى لرجل العلم كانت محددة أساسا في اكتساب المعرفة الدينية وتعليمها بحسب الطرق الموضوعة لها وليس السعي إلى تغيير المجتمع، ومما له دلالة على ذلك، أنه وعلى الرغم من التوجه السلفي الذي حكم وعي المصلحين، فقد كانوا يلقون دروسهم في الزوايا والأضرحة وهي مقرات تنبذها الأفكار السلفية(7).

ومن الناحية الأسلوبية، كان حضور العامة من التجار والحرفيين، سببا في دفع العلماء والطلاب إلى الاقتصار في دروسهم على النصوص المألوفة لدى هذا الصنف من الحضور فابتعدوا في خطابهم عن النصوص الكلاسيكية المألوفة وأساليب المعرفة العالية والأعراف البلاغية (السجع، وزن الجمل، استعمال الحكم المأثورة)، وغيرها من التقاليد التي كانت محمودة في الأوساط العلمية، وغير المتضمنة في التصور الشعبي للطريقة الصحيحة التي يجب أن تسير بها مثل هذه الأنشطة. لذلك كله، لم يكن لأسلوب التعليم أي دور في إحداث تغييرات جوهرية في الفهم السائد عن الطريقة التي يجب أن تبلغ بها هذه المعرفة الثمينة،(8) فلم تتمكن النخب السلفية المحلية من التعبير عن توجهاتها الحقيقية سوى بتأسيس مجموعة من المدارس الحرة التي لعبت دورا في نشر مبادئ السلفية من خلال تدريس اللغة وتعليم الدين الإسلامي،(9) في حين ظلت أطراف من النخبة العلمية التقليدية في المدينة مشتغلة داخل ابن يوسف مستثمرة جهودها في إصلاح نظام التعليم فيها.(10).

ومن الواضح أن تتبع النشاط الدعوي للمتخرجين من المدرسة اليوسفية لا يسعف في استنتاج قاعدة لنشاط اجتماعي ذي دلالة على تأثير هؤلاء في محيطهم، إذ لم تكن مجهوداتهم سوى امتدادا لواجب العلماء في تثقيف الناس وتزيدهم بالمعرفة الدينية المجردة الخالية من كل هدف يروم التعبئة لصالح توجه ديني بذاته.

لكن هناك اسمان يجب استثناؤهما من هذه الصورة التي وضعناها للنشاط الدعوي في مراكش ماقبل السبعينيات، أحدهما داعية سجل له التاريخ بعض المبادرات العملية في حقل الدعوة وهو سيدي أحمد بن محمد أكرام (1956- 1884)، وثانيهما مصلح اشتهر بإسهامه النظري في محاربة البدع ونبذ التقليد وهو سيدي محمد بن محمد بن عبد الله المؤقت(1949 -1894).

فإلى جانب نشاطه العلمي في المدرسة الحرة التي أسسها بسيدي بوحربة وتدريسه بجامع ابن يوسف، كان محمد أكرام يخصص بعض الوقت للطبقات الشعبية فقد كان له درس أسبوعي في صحيح مسلم والتفسير(11)، و سرعان ما استهوته هذه الطبقة التي أصبحت تتقاطر على مجالسه وغدا له جمهور كبير يلازم دروسه التي تقام بمسجد بن يوسف ومسجد حارة الصورة والمواسين وقد اكتسب هذه الشهرة نظرا لمواقفه الشديدة والصارمة تجاه البدع، وتنديده البالغ بالطرقيين. فكانت دروسه دعوة سلفية إصلاحية تروم تصفية العقيدة من شوائب البدع والخرافات متأثرا في ذلك بأفكار ابن تيمية ومناصرا للوهابية التي تأثر بها أثناء المرتين اللتان أدى فيهما فريضة الحج. ومما يروى عنه، أنه كثيرا ما كان يتراشق مع علماء ابن يوسف بالكلمات فوق المنابر خصوصا مع العلامة محمد بن الحسن الدباغ. ومن مواقفه الإصلاحية، أنه عمد مع ثلة من أتباعه إلى شجرة كانت بحارة باب دكالة فقطعهابعد أن كانت النساء يعقدن بها التمائم والحروز، وغير ذلك مما تعتقد انه يسعف في درء الأذى وجلب الخير.

وقد تولى أكرام الخطابة بمسجد بريمة وتخلى عنها في أواخر حياته تورعا، كما عرض عليه تولي القضاء فرفض، ولما أسس النظام بجامع ابن يوسف عام 1935 رفض التدريس به اعتقادا منه بأن الصندوق الذي يؤدى منه رواتب العلماء مصدره حرام، ولذلك كان يسميه الصندوق الأسود، مع أن حالته المادية يومها كانت ضيقة، بحيث لم يكن له من السعة ما يجعله يرفض مثل هذه العروض(12).

أما عبد الله ابن المؤقت، فقد اشتهر بدعوته الصريحة إلى نبذ التقليد وإصلاح الممارسات الدينية بالرجوع بها إلى صيغها الأولى، مما أكسبه شهرة في الثلاثينيات من هذا القرن، وكان ابن المؤقت قد نشأ في بيئة علمية، من أسرة صوفية بزاوية الحضر بمراكش، وكان والده من كبار علماء التوقيت ممن اشتهروا بالتصوف، وقد قضى فترة طويلة من عمره بمسجد بن يوسف آخذا على علمائها، وقد اندمج في بداية شبابه في الطريقة الفتحية مندمجا فيها اندماجا كاملا، واضعا مؤلفا خاصا في مناقب شيخها أحمد الباني سماه "معرج المنى والأماني في مناقب القطب الرباني شيخنا فتح الله أحمد الباني". كما ألف رسالته المسمات "إرشاد أهل السعادة لسلوك كمال السادة" دافع فيها عن وجوب اتخاذ شيخ حي يهتدي به المريد إلى طريق الحق والخير.

لكن انفتاح ابن المؤقت على كتابات معاصريه من الشيوخ كمحمد عبده والعلامة رشيد رضا كان سببا مباشرا في تغيير توجهه الديني، فقد نمى حسه النقدي وبدأ يقوم بنقد شديد شامل

للأوضاع من حوله، كان من اهتماماته الجديدة انتقاد الطريقة الفتحية التي كان انسحب منها، فبدأ يهاجم كل الطرق والزوايا والعديد من الممارسات الدينية التي أصبح يراها بدعة ليست من الدين في شيء.

لم يترك ابن المؤقت في كتاباته وعبر دروسه الفرصة تمر بدون سرد عيوب ومساوئ الطرق الصوفية المغربية، بحيث وضعها في سلة واحدة منبها إلى أنها أصل كل داء حل بالمجتمع، وفي ذلك قال: «ولا جدال في أن كثيرين من هذه الطوائف جناة على الأمة الإسلامية، إما بجهلهم وجمودهم، وإما بابتعادهم عن الشرع ومحاولتهم اصطياد الدنيا بشبكة الدين. وإذا أقرعهم إنسان بما جاء في الكتاب أو السنة أطلقوا فيه ألسنتهم بالسب، بل ربما كفروه وفسقوه ورموه بكل شنيعة...»(13)

وكان من المؤشرات الدالة على تأثير النشاط الدعوي الذي مارسه ابن المؤقت قيام حملة ضده من قبل ثلاثة قضاة بتحالف مع بعض أقطاب الطرق الصوفية، وذلك بعد ظهور مؤلفه "الرحلة المراكشية" الذي أظهر فيه تأثرا واضحا بالعقيدة السلفية من حيث اعتباره للإصلاح الديني مدخلا لكل إصلاح اجتماعي وسياسي وثقافي، فقد رفع المتحالفون ضده شكوى إلى باشا مدينة مراكش و طالبوا من محمد الخامس التدخل للجم لسان الشيخ، كما قام قاضي سطات أحمد سكيرج ومقدم الطائفة التيجانية أنذاك بالرد على ابن المؤقت بمؤلف أسماه "الحجارة المقيتة لكسر مرآة المساوئ الوقتية"، إلا أن ابن المؤقت ألف بدوره كتابا يرد فيه على ما اعتبره افتراءات أحمد سكيرج، غير أن الكتاب صودر من السوق وأحرق في علامة على توتر العلاقة بين الشيخ ومحيطه الثقافي(14).

من مجهوداته في مواجهة ما كان يعتبره انحرافات وأباطيل دينية تأليفه لكتاب "لبانة القارئ من صحيح البخاري"، و "السيف المسلول على المعرض عن سنة الرسول"، و"بغية المسلم من صحيح الإمام مسلم"، و بالإضافة إلى ما ألف ردا على الطريقة الفتحية التي كان يتبعها ألف بهذا الخصوص أيضا "هدم الباني في كشف الغطا عن زلقات الشيخ الرباطي البناني".(15)

لكن الشيخين (أكرام والمؤقت) يبقيان استثناءا ولا يمكن اعتبار مجموداتهما جزءا من حركية ما في الحقل الدعوي بمراكش ما قبل السبيعنيات، وبشكل عام، فقد عانت السلفية المعبر عنها داخل الحركة الوطنية ككل من قلة الرموز المعبرة عن هذا التوجه الديني، وهذا ما يفسر لماذا ظلت الحركة الوطنية تعمل وباستمرار على تأكيد وجود رمز سلفي واحد هم محمد بن العربي العلوي

والحال أن الشيخ كان قليل الكتابة ناذر التأليف إلا ما كان من بعض التعليقات والتقاريض على كتب من كان يجهلهم من معاصريه من العلماء والكتاب(16).

هــــوامش

1 – للدلالة على المكانة العلمية للمدينة قديما وحديثا كان يقال : أن العلم ولد في مكة، وربي في المدينة، ودق في مصر، وغربل في الأندلس، وعجن في مراكش، وأكل بفاس. بن إبراهيم العباس، الإعلام بمن حل بمراكش من الأعلام.تحقيق عبد الوهاب بن منصور (الرباط: المطبعة الملكية، 1974 ،الجزء الاول)، ص146. مع ذلك، فلسنا بصدد التأريخ للحركة العلمية للمدينة كما يفعل أغلب الباحثين في هذا الباب. وإنما غرضنا التساؤل عما خلفته هذه الحركة من مبادرات دعوية .

2– حول التنظيم الذي أقر سنة 1939 راجع: الفصل السابع من كتاب ديل إيكلمان، المعرفة والسلطة.

3 – ومن هؤلاء العلامة أبي شعيب الدكالي، الذي عين قاضيا على مراكش ووزيرا للعدلية فيما بعد، وكذلك كان الشأن بالنسبة للعلامة محمد المدني كنون الذي عين قاضيا بالمدينة لثمانية أشهر، وقد كان كنون ضد البدع والأهواء، آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، مكثرا من تدريس الحديث، سائرا على نهج السلف، وقد تردد عليه العديد من العلماء ملتمسين مشيخته مثل العلامة السلفي عبد الله السنوسي. إبراهيم الوافي: الدراسات القرآنية في المغرب في القرن الرابع عشر الهجري (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص 263

4– ديل إيكلمان، المعرفة والسلطة...م.س، ص 190.

5 – ذلك ان أبو شعيب الدكالي لم يعد بالسلفية إلى مصادرها الحنبلية والتيمية، وإنما كان همه إحياء الدراسات الحديثة وتكوين مدرسة مغربية سلفية ذات ثقافة حديثة لا تركن على الدراسات الفقهية كما كان الحال في ابن يوسف أو القرويين ، وإنما تهتم بالسيرة النبوية ودراسة أمهات كتب الحديث وتجديد الفقه. وعلى إثر ذلك تمخض عن هذه الزوايا بروز حركة سلفية سياسية وأخرى تربوية، برز في الأولى الشيخ محمد بن العربي العلوي وتلميذه علال الفاسي، وبرز في الثانية العالمان محمد السائح والمدني بن الحسني. عبد الهادي بوطالب، السلفية..استشراف مستقبلي . ضمن أعمال الندوة، الحركة السلفية..م.س، ص 27.

6– ديل إيكلمان، المعرفة والسلطة...م.س، ص 142.

7 – مثل المختار السوسي الذي كان يحاضر في ضريح عبد العزيز التباع والزاوية الدرقاوية التي كانت مقرا لمكناه. المرجع نفسه، ص 152.

8 – المرجع نفسه، ص 159.

9 – ومن أشهرها المدرسة التي أسسها المختار السوسي بحي الرميلة سنة 1929. للاستزادة، راجع: جون جيمس ديمس ، حركة المدارس الحرة في المغرب (1919–1970). ترجمة السعيد المعتصم (الدار البيضاء، النجاح الجديدة، 1991).

10 – – يمكن ذكر عدة أسماء اشتهرت بجهودها لإصلاح نظام التعليم في ابن يوسف ومن بينها الرؤساء الخمس للجامعة:مولاي أمبارك العلوي، محمد بن عثمان، عبد القادر المسفيوي، محمد بلهاشمي المسيوي، الرحالي الفاروق، بالإضافة على أسماء شيوخ اشتهروا بدروسهم في الجامعة ومنهم: سيدي المدني بلحسيني، العلامة محمد بلحسن الدباغ، عبد السلام بن المعطي السرغيني، مولاي احمد العلوي، بوشعيب الشاوي وغيرهم للإستزادة، راجع: أحمد متفكر، رؤساء الجامعة اليوسفية. ضمن أعمال الندوة: ثلاثون سنة في خدمة اللغة العربية والثقافة الإسلامية (مراكش: حوليات كلية اللغة العربية، العدد الثالث، 1994)، ص 179– 191

11– على خلاف من عاصرهم من الفقهاء والذين استمروا في تقليد الاعتناء المبالغ فيه باللغة والفقه. إبراهيم الوافي: الدراسات القرآنية..م.س، ص 274–278

12– المصدر: روايات شفوية عن أسرة الشيخ وتلامذته، جمعها أحمد متفكر في موسوعة معلمة المغرب سلا: الجمعية المغربية للتأليف والنشر، 1989 ص 610–611.

13 – محمد بن عبد الله المؤقت، الرحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتية (الدار البيضاء: النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، 2000)، ص 11.

14– أحمد الشقيري الديني ، في تقديمه لكتاب عبد الله ابن المؤقت: الرحلة المراكشية، المرجع نفسه، ص 5–8

15– إبراهيم الوافي: الدراسات القرآنية..م.س، ص 254

16 – سعيد بن سعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1992)، ص 22

دور الوقف في الحفاظ على الملكية العقارية و الثروة
نموذج مدينة الجزائر العثمانية

* حنيفي هلايلي

إن أهمية الأوقاف في الجزائر تكمن في تأثيرها المباشر على مختلف أوجه الحياة في الجزائر، مردودها أمكن الإنفاق على القائمين بشؤون العبادة والتعليم من أئمة ومدرسين وطلبة كما أصبح من الميسور سد حاجة الفقراء والمعوزين من عوائد الأوقاف، هذا مع العلم بأن الأنظمة الخاصة بالأوقاف والأحكام المتعلقة بها ساعدت كثيرا على الحد من مظالم الحكام وتعسفهم وعملت في نفس الوقت على تماسك الأسرة الجزائرية بحفظ ثرواتها من أموال وعقارات وإيجاد طرق ملائمة لاستغلال مصادر رزقها عملا بأحكام الشريعة الإسلامية بالوقف الأهلي (الذري أو العائلي)[1].

تعريف الوقف

الوقف عقد لعمل خيري ذي صبغة دينية، يقوم على توفر الواقف الذي له أهلية التبرع[1] بما يملك من ذات أو منفعة، وعلى وجود الموقوف وهو المنفعة، التي تعرف على سبيل الحبس مع اشتراط صيغة الوقف، و هي الأسس و الأركان. كما يأخذ الوقف من ذلك مفهومه الشرعي. ويصنف حسب الغرض، فمنه ما هو وقف عام يعود أساسا على المصلحة العامة التي حبس من أجلها ومنه ما هو وقف خاص لا يتحول صرف منفعته على المصلحة العامة التي حبس على أساسها إلا بعد انقراض العقب أو انقطاع نسل صاحب الحبس أي الواقف، وهذا الصنف يعرف بالذري أو الأهلي. وهو شائع في أغلب مناطق الدولة العثمانية ومن ضمنها أيالة الجزائر[2] .

---

* باحث من جامعة سيدي بلعباس – الجمهورية الجزائرية

وقد نتج عن هذا التنوع في الوقف تباين نظرة كل من المذهب الحنفي و المذهب المالكي إلى الهدف و الغاية من صرف الحبس، فالمذهب المالكي الذي يتمسك به غالبية الجزائريين كان يرى ضرورة صرف الحبس على المصلحة العامة التي حبس من أجلها مباشرة دون قيد أو تردد بينما المذهب الحنفي الذي كانت تنتسب إليه الطائفية التركية وجماعة الكراغلة وبعض الحضر بالمدن الكبرى في الجزائر كان يسمح بجواز انتفاع الموقوف و عقبه بما حبسه من وقف.

وعليه فإن التسهيلات التي يقدمها المذهب الحنفي دفعت غالبية الجزائريين إلى تحبيس أملاكهم حسب أحكام المذهب الحنفي حتى يتمكنوا من الانتفاع بها هم و عقبهم من بعدهم مع كونهم من أتباع المذهب المالكي، وهذا ما تؤكده أغلب الوثائق الشرعية الخاصة بالوقف التي تعود إلى العهد العثماني.

يذكر حمدان خوجة في كتابه المرآة «أن الفقهاء بالجزائر قد أجمعوا على العمل بمقتضى المذهب الحنفي الذي يجيز حسب الهبات المشروطة و ذلك ليكثروا من مردود الهدايا لصالح الفقراء»[3]. أما عن كيفية الانتفاع بالحبس و استغلاله لفائدة العقب إذا كان وقفا أهليا، أو لمصلحة عامة، إذا كان الوقف خيريا فتراعى فيه الأحكام الشرعية التي ترى في صيغة الوقف صفة اللزوم و الديمومة، بحيث لا يمكن التراجع فيه أو إلغاؤه أو تحويله إلى منفعة أخرى، لذلك لا تجيز الأحكام الشرعية بيعه أو إعارته أو رهنه، وقد نفى على ذلك أبو حنيفة و صاحباه أبي يوسف ومحمد و عامة العلماء بأن الوقف المنعقد مؤبد[4].

وهذا ما يسمح لنا أن نصف الوقف بأنه ملكية انتفاع و ليس امتلاك، وعملية كراء الحبس قد تكون مؤبدة أو محددة بالسنين و تقدر نظريا بتسعين سنة[5].

تحكمت الأوقاف في النشاط الثقافي وأثرت في العلاقات الاجتماعية وهذا ما يتضح لنا في مايلي(6): - الإنفاق على رجال العلم والمدرسين والطلبة. - الإحسان إلى الفقراء. - الحد من المظالم و الأحكام التعسفية للحكام. - تمكين العجزة و القصر من تسيير واستغلال مصادر رزقهم. - العمل على تماسك الأسرة الجزائرية و حفظ حقوق الورثة. - رعاية وصيانة المرافق العامة. - إنشاء و ترميم الثكنات و التحصينات المختلفة.

وتعرف بالعناء لدى سكان الجزائر و بالإنزال في تونس والتذكير في مناطق المشرق العربي. كما أن استبدال الحبس أو كرائه لا يمكن أن يتم إلا بعد طلب من وكيل الوقف إذا كان

وتعرف بالعناء لدى سكان الجزائر و بالإنزال في تونس والتذكير في مناطق المشرق العربي. كما أن استبدال الحبس أو كرائه لا يمكن أن يتم إلا بعد طلب من وكيل الوقف إذا كان الوقف خيريا، أو متولي الوقف إذا كان الوقف أهليا وبعد استشارة أهل الرأي وبعد إقرار صريح من المجلس العلمي الذي كان ينعقد بمدينة الجزائر[7]

وإنه لمن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن طبيعة الوقف الأهلي (الذري) الذي يؤسس بهدف الحفاظ على الممتلكات و صيانتها للحيلولة دون تفتيتها و ضياعها أو مصادرتها جراء التغريم يجعل الاستفادة المرجع الأخير أي جهة البر والخير التي يحددها الواقفون، لا تتأتى إلا بعد انتهاء الأجل المفروض للوقف (انقراض المستفيدين)، وفق الشروط الواردة في رسوم الوقفيات لأنه يجب العمل بها وإتباعها، لأن عقود التحبيس تتضمن شروطا عديدة حول مسار العقار المحبس وحول الأطراف المستفيدة منه و حول كيفية الانتفاع و تحديد المرجع.

ومن ثمة فإنه ينقضي وقت طويل بين تاريخ تأسيس الوقف الذري وتاريخ رجوعه إلى جهة البر والخير، وهذا مثال على ذلك:«الحمد لله بعد أن استقر على الملك المعظم الأجل الزكي الأفضل السيد إبراهيم شيخ البلد... مالكا في الرسم ... جميع الدار الكاينة بحومة كوشة علي القريبة من ا لجامع المعلق سند الجبل... يسوغ له ما رامه على المذهب الحنفي... أشهدهما على نفسه أنه حبس و وقف لله تعالى جميع الدار المذكورة، أولا على نفسه ينتفع بغلتها مدة حياته ثم بعد وفاته على ولده الموجود الآن، وما يتزايد له من ذكر أو أنثى أن قدر الله بذلك... ثم على أعقابهم وأعقاب أعقابهم ما تناسلوا للذكر مثل حظ الأنثيين... فإن انقرضوا عن آخرهم فترجع الدار المذكورة وما استخرج منها حبسا ووقفا على فقراء الحرمين الشريفين مكة المدينة زادهما الله شرفا و مهابة و تعظيما»[8]

والملاحظ أن الوقف الخيري، منذ إنشائه كان على المساجد والزوايا والأضرحة وغيرها و كان محصورا للغاية. ومن ثمة كان الحكام والوجهاء يقفون لصالحها منذ الوهلة الأولى لأجل صيانتها و دوام صيرورتها لضمان تأدية وظائفها الدينية و الثقافية. مثل أوقاف الداي حسين ميزو مورتو (1666-1683) لفائدة مسجد بناه، وأوقاف الداي علي باشا نقسيس(1754-1766)لصالح مسجد سيدي الأكحل(1759)، وأوقاف الداي مصطفى باشا(1798-1805) لصالح العيون، مما جعل ممارسة الوقف تكتسي أحيانا طابعا سياسيا، وتتحول إلى أداة سياسية.[9]

الحفاظ على الثروة و العقار في أوقاف الجالية الأندلسية

بخصوص دور الجالية الأندلسية في أوقاف مدينة الجزائر و مكانتها الاجتماعية ونشاطها الاقتصادي يمكن التعرف عليه وتحديد طبيعته و التأكد من أهميته بالرجوع إلى وثائق الوقف، كما يمكن الرجوع إلى ما تضمنته وثائق الوقف من وضع قوائم بأسماء العديد من أفراد الجماعة الأندلسية وخاصة موظفي السلك الديني كالنظار و الوكلاء، كما تسمح لنا بالتعرف على النشاط الاقتصادي للأندلسيين وعلى ألقابهم الحرفية، مثل أسماء الصناع والمهن و تقدير ثرواتهم ومستوى معيشتهم الذي يستخلص من تلك التفاصيل التي تتضمنها عقود تولي العناء (الكراء) وشراء الأراضي والدور والمحلات بقصد التحبيس لفائدة أهل الأندلس والحرمين الشريفين.

إذا كانت التركات تعرفنا بالثروة المخلفة عن المتوفى، مما يسمح لنا دون شك بدراسة مستوى الثروات، وهو أمر في غاية الأهمية، فهي تعكس لنا مظاهر الحياة المادية التي كانت بحياة الفرد المادية من بساطة ورفاهية، وتطلعنا عن الممارسات الاقتصادية والاجتماعية للفرد كالثروة الموظفة في تأثيث البيت وتلك الموظفة في الميدان العقاري وخاصة من طرف العنصر الأندلسي[10]. ويلاحظ من خلال رصدنا لوثائق الوقف سواء في سجلات البايليك أو بيت المال ووثائق المحكمة الشرعية، فإنها تفيض بأسماء النساء اللواتي أوقفن أملاكهن لأغراض عديدة، وهذا يدل على مدى المكانة التي كانت تحضى بها المرأة الجزائرية في الحياة الاجتماعية، وتؤكد لنا استقلالية الشخصية المالية التي كفلتها لها الشريعة الإسلامية.

فمن خلال العودة إلى سجل رقم 11،[11] وهو أشمل سجل نص على العقارات الموقوفة داخل مدينة الجزائر لصالح فقراء الحرمين الشريفين، حيث يغطي لنا فترة ممتدة من 1548 إلى 1840(12).فتوجد به ثمان عشرة وثمانمائة وقفية اشتملت الدور والحوانيت والمخازن والإسطبلات والعلويات الموجودة بمدينة الجزائر.

ولاحظنا أن المرأة ساهمت فيها بسبع و ثمانين ومائة أي بنسبة 22,86%، واشتملت العقارات على ستة وعشرين حانوتا، و اثنين و سبعين دار وأربعة عشر مخزنا وثمان دويرات وثمانية عشر علويا وثمانية إسطبلات، أما باقي الأملاك التي أوقفتها النساء فهي عبارة عن حظوظهن أو منابهن في الميراث. وفي هذا السياق فإن الولية الحرة فاطمة بنت أحمد الخبري فقد خلفت ثروة تقدر بـــ 173.17 دينار وهي عبارة عن دار بطابقها العلوي والسفلي وتشمل الحوانيت، الكائنة بسوق المقايسية قرب باب البحر داخل مدينة الجزائر وذلك بأوائل شهر صفر عام 1092هـــ/1681م.[13]

ومما جاء في نص الوثيقة:«... وأوصت (فاطمة بنت أحمد الخبري) لفقراء الأندلس وثلثان اثنان يكون حبسا لفقراء الحرمين الشريفين، وآخر يكون وقفا على أولاد ابنتها آمنة(بنت المرحوم الحاج مصطفى الأندلسي) وهم محمد ويوسف وآمنة وأولاد المعظم السيد أحمد بن الحاج علي الغبري وعلى من سيولد لابنتها المذكورة بقيمة عمرها من الذكور والإناث أن قدر الله تعالى بذلك ثم على ذريتهم و ذرية ذريتهم ما تناسلوا و امتدت فروعهم في الإسلام... ويكون المرجع في ذلك بعد انقراض الجميع لفقراء الحرمين الشريفين و فقراء الأندلس، و جعلت النظر في ذلك كله لابنتها المذكورة مدة حياتها... ».[14]

عندما توفيت فاطمة، لجأ أمين بيت المال إلى تقويم ثروة المالكة وتصفية تركتها، بدءا بتنفيذ وصيتها، فورثت ابنتها آمنة بنت المرحوم الحاج مصطفى الأندلسي نصف التركة والعاصب شقيقها محمد ثلثا واحدا، كما أوصت بحبس الثلث من الثورة المخلفة على أن يكون ثلثين لفقراء الحرمين الشريفين وثلثا واحدا لفقراء الأندلس، ومن هنا نستنتج أنه عندما تجمع الوصايا يعطى الفقراء خمسة أتساع 9/5 وفقراء الأندلس أربعة أتساع 9/4 وهذا يدل على أن فقراء الحرمين كانوا أشد فقرا من غيرهم.

تم تصفية الدين الذي كان على المرحومة فاطمة لصالح عبد الرحمن المقايسي المقدر بـ 3900 دينار خمسينية العدد[15]، كما تم بيع أثاثها و حليها و أدوات المنزل بثمن قدره 3200 دينار بالإضافة إلى بيع نصف بضاعة كانت تحتوي على جلود بسفينة رجب رايس بثمن قدره 420 دينارا وتم تجهيز المرحومة بمراسيم الكفن والدفن بـ 100 دينار، وتم تسديد دين بعلها بـ 250 دينارا وأعتقت أمة أوصت لها بذلك بثمن قدره 400 دينار. شهد تصفية التركة و تسوية الإرث كل من محمد السعدي و محمد التواتي و محمد بن محمد وبحضور حسين قاضي مدينة الجزائر.

ومما يلاحظ أن الوثيقة اشتملت على جزئين، هما الصدر والحاشية، فصدر الوثيقة تعرض لوصية فاطمة بالتفاصيل منها تصفية التركة على مستحقيها، بينما تضمنت الحاشية تحبيس ابنتها آمنة على ولديها الحاج محمد الشريف وأحمد بن الحاج علي ما قيمته 4657 دينارا، كما أمرتهما بتنفيذ وصية المرحومة أمها بخصوص الوقف الحاصل لفقراء المذكورين، وأشرف الحاج عبد القادر بن علي الغبري على شؤون نظارة أوقاف الفقراء المذكورين. ويبدو مما لا شك فيه أن هذا التكليف المزدوج في رعاية الأوقاف، يدل على المكانة الرفيعة التي وصل إليها علماء وشرفاء أهل الأندلس إذ نصت الوثيقة:«...كله مبين ومفسر في رسم بعدالة بيت المال وقف عليه شهيدا

وأراد الوارثان المذكوران و ناظر الفقراء المذكورين و هو السيد عبد القادر الغبري في حق فقراء الأندلس و فقراء الحرمين الشريفين...»(16)

وتطلعنا تركة عائشة بنت أحمد حويجات المتوفى، أنها خلفت حانوتين، أحدهما بالخفارين والأخر بشارع الفكاهين قرب شارع باب عزون، واختص الحانوتين بنشاط التجارة وبيع الصابون.

والمعروف من نص الوثيقة(17) أن فاطمة بنت علي الصباغ ورثت الحانوتين عن أمها خديجة بنت الحاج مجمد الحجام. وقد رصدنا من نصوص الوثيقة أن فاطمة قامت بتنفيذ وصية جدتها عائشة بإعطاء ثلث التركة لبيت المال، والباقي يوزع حسب الفريضة المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية، حيث أخذت النصف والثلث رجع لأبناء الحاج محمد الخياط بن علي الحجام زوج عائشة عن طريق الوصية، هم الحاج عمر والحاج علي وعزيزة.

وكما هو معروف فإن الوصية في عرف الفقهاء، عقد يوجب حقا في ثلث مال عاقده يلزم أو نيابة بعده، وهي مشروعة بنص القرآن و السنة والإجماع. وتشير وثيقة أخرى عن صفقة تجارية حيث تمكن الحاج علي بن حسن الأندلسي صانع الشواشي من شراء الحانوتين بثمن قدره 2800 دينار وأشهر على نفسه بأن حبسهما لفائدة فقراء الحرمين الشريفين وفقراء الأندلس مناصفة بينهما وجعل الناظر على فقراء الحرمين الحاج محمد بن سالم، والناظر على فقراء الأندلس كل من الحاج محمد يحيى الخياط وابن محمد الأندلسي، إذ نصت الوثيقة على ما يلي:«... اشترى مكان الناسك ابن الحاج علي صانع الشواشي ابن حسن الأندلسي الحانوتين الاثنين... بحدودهما وحقوقهما... ثم أشهر المسمى الحاج المذكور شهيدا به على نفسه أنه حبس على فقراء الأندلس القاطنين بمحروسة الجزائر وعلى الفقراء القاطنين بالحرمين الشريفين مكة والمدينة... ».(18)
فالأخبار التي تتضمنها الوثائق في مجال الحياة الاجتماعية متنوعة من ذلك العلاقات ضمن الأسرة الواحدة. نسجل هنا أن الفقهاء أهملوا الفروق البينة بين المقولات والأحكام الشرعية، وهذا ما نلمسه في تفضيل أصحاب الوقف الحبس الأهلي المعمول به في المذهب الحنفي، على الحبس الخيري الذي ينص عليه المذهب المالكي، فالرغبة في الاحتفاظ بثروات الوقف لفائدة الأشخاص المحبسين وأتباعهم من بعدهم هي التي جعلتهم يأخذون بالمذهب الحنفي، مع كون غالبية الجزائريين كانت على المذهب المالكي وعلى رأسهم الجالية الأندلسية، وهذا ما تشير إليه صراحة إحدى وثائق الوقف والمتمثلة في تحبيس علي طوليض الأندلسي لدار وجنينة بمليانة وبحيرة بفحص حروشة

قرب مليانة لفائدة فقراء الحرمين الشريفين و ذلك بتاريخ 1152هـ/1739م: «حسب المعقب على أولاده و أولادهم و بعد انقراضهم يصير وقفا على فقراء الحرمين الشريفين مكة و المدينة»[19].

ونقرأ في أحد العقود الشرعية أن عبد القادر بن الحاج عبد الرحمن المعروف بابن العطار الأندلسي، قام بتحبيس أملاكه لصالح فقراء الحرمين و فقراء زاوية الأندلس[20] مناصفة بينهما وذلك في أواخر شهر شوال عام 1149هـ/1737م حيث تشير الوثيقة إلى ما يلي:«... أشهدهما على نفسي أنه حبس ووقف له تعالى جميع الدار وإسطبلها، ابتداء على نفسه ينتفع بغلتها مدة حياته مقلدا في ذلك نية الإمام أبي حنيفة النعمان، وبعد وفاته يرجع حبسا على ابنتيه و هما ديرومة وآسية...وزوجه الولية ابنة إبراهيم... أما إذا تزوجت ينتقل نصيبها من ذلك لأولادهما... ثم إلى أولاد أولادهما وذرية أعقابهم وأعقاب أعقابهم وذرية ذرياتهم ما تناسلوا وامتدت فروعهم في الإسلام على أن يكون للذكر مثل حظ الأنثيين...فأن انقضت ذرية المحبس المذكور، ولم يبق منهم أحد، ينتقل المحبس لشقيقه إبراهيم ثم على أولاده وأولاد أولاده وذريته وذرية ذريته... فإن انقرضوا عن آخرهم يرجع ذلك حبسا على شقيقته الولية نفسها ثم على أولاد أولادهما وذريتهما وأعقابهما... فإن اقرضوا عن آخرهم يرجع شطر المحبس على فقراء الحرمين الشريفين والشطر الآخر لفقراء زاوية الأندلس بلد الجزائر المحمية».[21]

أهمية عقود الوقف في تحديد الفضاء العمراني للجالية الأندلسية

إن قراءة منهجية في عقود التحبيس ستسمح لنا بالتعرف على الملكية العقارية، وعلى المالكين وكيفية انتقال الملكية في الأسرة الواحدة، وكيفية توزيعها ضمن الشرائح الاجتماعية المختلفة سواء داخل المدينة أو خارجها. كما تمكننا من التعرف على طوبوغرافية المدينة وعلى معالمها من أسواق ومرافق عامة في غياب الخرائط والأوقاف في كتب الإخباريين فأصول التوثيق كانت مهمة وذات تنظيم عالي لدى الجزائريين خلال الفترة العثمانية، حيث كانت الطريقة المتبعة من قبل الموثقين، تشمل اسم المحبس-الواقف – مهنته – تحديد المكان – الأطراف المستفيدة – الغرض منه. من المقاييس التي كانت تحدد أملاك الأندلسيين من خلال الوثائق مايلي:

1- النسب: عندما نعثر على أسماء الأندلسيين في مؤخرة الألقاب، أو صلات القرابة بين أعضاء الجالية الأندلسية، مثل الولية عزيزة بنت القلعي التي أوصت بأن يؤول مصرف المحبس إلى ابن أختها بن الفقيه والسيد أحمد الشاطبي مناصفة بينهما، وذريتهما ثم عند انقطاع أعقابهم يعود الحبس

إلى الحرمين الشريفين[22]. ومن هنا نلاحظ صلة الترابط بين أفراد الجالية الأندلسية عن طريق المصاهرة والتآزر الأسري فيما بينهم.

2- إن الأسماء الواردة في معظم الوثائق تدل على وجود أصول أندلسية مثل الكبابكي، ابن النيقرو الأبلي- الغبري. أو الذين تم تسجيل أسمائهم في قائمة فقراء الأندلس الذين يقدمون المساعدات من أفراد جاليتهم والتي تم تحديد نطاقها خلال العهد الاستعماري(23).

3- تعود منافع الأوقاف من الأحباس إلى فقراء الأندلس وفقراء الحرمين الشريفين مناصفة بينهما.

4- قائمة فوائد الأوقاف المشتركة بين فقراء الحرمين الشريفين وفقراء الأندلس.

5- تدل وثائق الوقف على أساس العديد من رجال العلم و موظفي السلك الديني من وكلاء ونظار وفقهاء.

6- تطلعنا وثائق الوقف على نوعية النشاط الاقتصادي لأفراد الجالية الأندلسية بالجزائر، وتعطي لنا فكرة عن الأعمال التجارية والحرف والصنائع مثل مهنة الخياطة والعطارة و الحدادة والحياكة والحرارة.

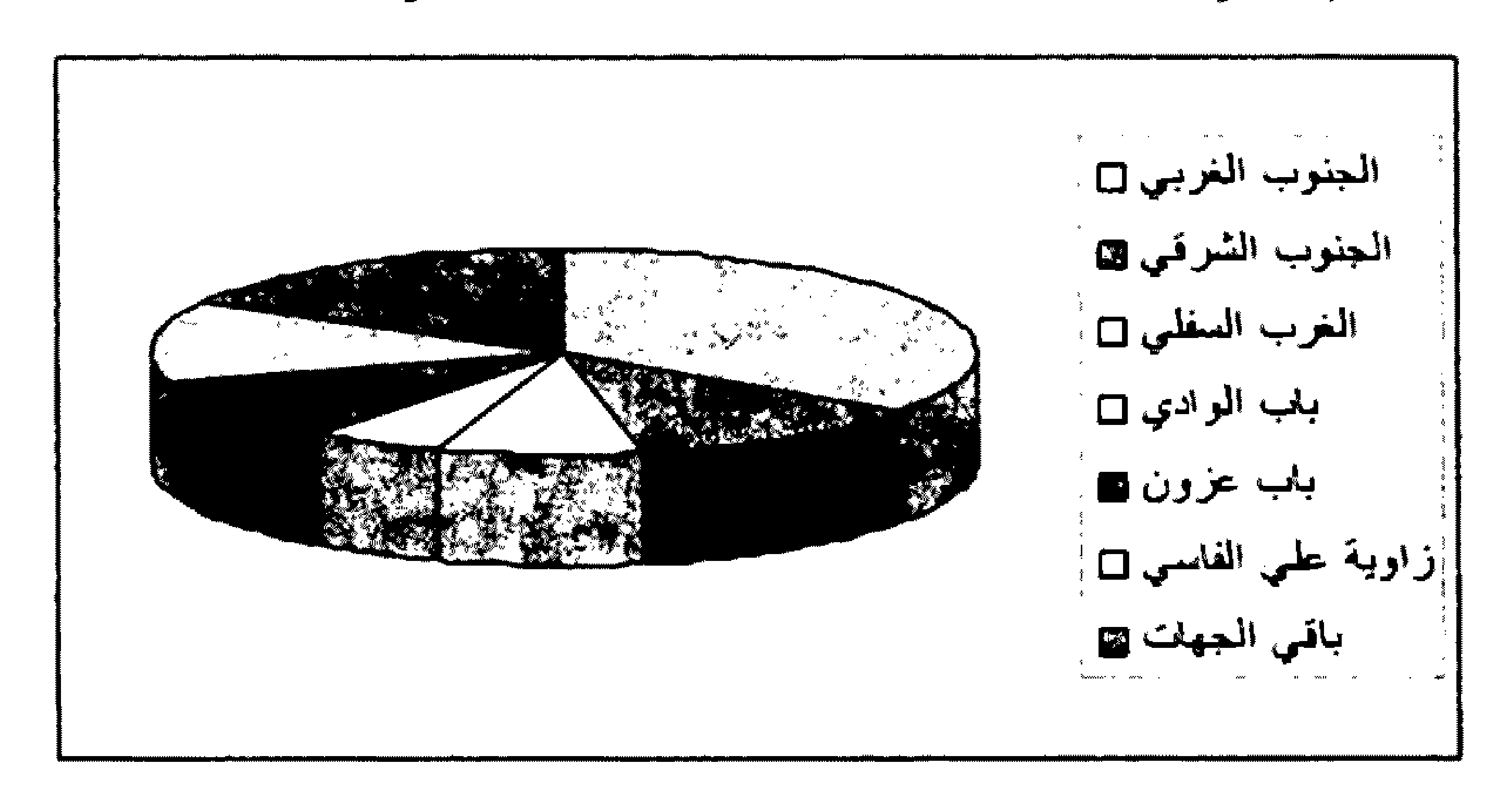
من خلال استقراء الوثائق يمكن تحديد الفضاء العمراني لتمركز أفراد الجالية الأندلسية بمدينة الجزائر خلال العهد العثماني. فالملاحظة الأولى هي تمركزها الشديد بالقرب من الأسواق والدكاكين وشوارع الحومات أو الزنقات، أو بالقرب من الأماكن المقدسة كالمساجد والزوايا، أو الهياكل العمرانية مثل الحمامات والعيون والفنادق والأفران.

من خلال تصفح الوثائق ما بين 1645-1830م، وهذا بدراسة عينات من الوثائق اتضح أن تمركز العناصر الأندلسية بمدينة الجزائر كان في الأماكن التالي(24).

الأماكن	الموقع	النسبة/المنازل
الأماكن المقدسة:زاوية الأندلس بالقرب من سوق الكتان و زاوية الأندلس و سوق السمن ومحاذاة مع مسجد المعلق في المنطقة الغربية.	الجنوب الغربي من مدينة الجزائر	%35
ما بين حومة السلاوي و جامع الزيتونة، متمركزة حول سوق الخضارين قرب فندق اسكندر بسيدي المعريشي(زاوية)	الجهة الجنوبية الشرقية العليا	%12
تمركز المنازل في المناطق التجارية مابين سوق الجمعة	الجهة الغربية السفلى للمدينة	%8

بالقرب من زاوية سيدي هلال و حارة الجنان بالقرب من جامع سيدي رمضان	حي باب الوادي	%5
هي المنطقة المفضلة لدى السكان للإقامة فيها في العهد العثماني . امتلك فيها الأندلسيون بها 24% من المساكن ما بين القرنين 17 و 18م.	ما بين باب عزون و باب الوادي	%10
التمركز بالقرب من المسجدين الكبيرين بالجزائر الجامع الكبير (المالكي) و الجامع الجديد (الحنفي)	زاوية سيدي علي الفاسي	%13
باقي الجهات	مدينة الجزائر	%17

رسم بياني حول تمركز عناصر الجالية الأندلسية في مدينة الجزائر



توجد بسجلات البايليك، وثيقة تحمل عنوان: شركة الأندلس، مؤرخة في 1032هـ/1622م وهي تتضمن معلومات في غاية الأهمية والدقة.منها: مصاريف من أجل البناء و التعمير والصيانة لبنايات جديدة وحمامات وتحصينات عسكرية وقنوات للمياه، كما تشير الوثيقة إلى نوع التجهيزات الخاصة بالبناء، وثمان السلع المستعملة، وكذا تخصصات الحرفيين، المشاركين في الترميم والصيانة والملاحظ أن هذه العملية مهدت لبناء زاوية أهل الأندلس لتحبس على أفراد الجالية من الفقراء والمعوزين.(25)

الخاتمة

ومن نافلة القول أن الوقف له أهمية خاصة في الحفاظ على الممتلكات والثروات من المظالم والأحكام التعسفية للحكام، حيث كان الوقف يوفر وسيلة فعالة للمحافظة على الثروات والأملاك والأراضي الموقوفة، و إقرار حدود الملكيات الزراعية التي تعتمد على العقود الشرعية

بحيث يمكن التنويه لدى المحكمة الشرعية وبالتالي كانت أصول التوثيق عند الجزائريين خلال الفترة العثمانية مضبوطة و في غاية الدقة.

والواضح أن الإدارة الفرنسية الاستعمارية أصدرت قرار في 1 أكتوبر 1844 ينص بصريح العبارة على أن الوقف لم يعد يتمتع بصفة المناعة وأنه بفعل هذا القرار أصبح يخضع لأحكام المعاملات المتعلقة بالأملاك العقارية. الأمر الذي سمح للأوربيين بالاستيلاء على أراضي الوقف التي كانت تشكل نصف الأراضي الزراعية الواقعة بضواحي المدن الجزائرية الكبرى،جاء مرسوم 30 أكتوبر 1858 الذي وسع صلاحيات القرار السابق، وأخضع الأوقاف لقوانين الملكية العقارية المطبقة في فرنسا، ثم أعقبها صدور قرار أخير عرف بقانون وارني Warnier 1873 الذي وسع صلاحيات القرار السابق، وأخضع الأوقاف لقوانين الملكية العقارية المطبقة في فرنسا، ثم أعقبها صدور قرار أخير عرف بقانون وارني Warnier 1873 الذي استهدف تصفية أوقاف المؤسسات الدينية لصالح التوسع الاستيطاني الأوروبي.

وهكذا فإن كل المراسيم و القوانين والتعليمات كان الهدف منها تغطية مصادرة أراضي الجزائريين باسم القانون، في ظل المقاومة وحرمان الجزائريين من الدفاع عن حقوقهم الملكية.

ومما لا شك غيه أن انتشار الوقف يترتب عنه عدم انتقال الثروات والمحافظة على البيئة الاجتماعية، كان له دخل في الجمود الاقتصادي والركود الاجتماعي الذي طبع الحياة الجزائرية أواخر العهد العثماني، مما سمح لنا بالقول أن شيوع الأوقاف ساهم في تجميع الثروات في أيدي بعض الأفراد والطوائف المحتكرة (الحفر، الكراغلة، الجالية الأندلس، الأتراك) للوقف على حساب النمو الاقتصادي والتطور الاجتماعي، مما اثر سلبا على الحالة الاجتماعية للجزائر والتي وجدها الاستعمار الفرنسي أثناء فترة تواجده بالجزائر، مرفقا خصبا لتطبيق سياسة فرق تسد و اقسم تحكم.

جدول خاص بملخصات الوثائق[26]

رقم الوثيقة	تاريخها	الملخص
علبة 1-47، وثيقة: 7-19 ف	أوائل شهر شوال عام 1073هـ/1663م	تتناول رسم تحبيس لدار بطريق الشراء بمدينة الجزائر، لفائدة فقراء الأندلس وفقراء المدينة المشرفة (المنورة) والمحبسين هم: جماعة من شرفاء الأندلس حيث اشتروا الدار بثمن قدره 6000 دينار.
علبة رقم 16، مكرر، وثيقة:1-	شهر جمادى الثانية عام	تتناول عقد شراء وتحبيس الحانوتين قرب باب عزون من

218 ف.	1073هـ/1662م	طرف الحاج علي بن حسن الأندلسي صانع الشواشي بثمن قدره 2800 دينار، وحبسهما لفائدة فقراء الأندلس و فقراء الحرمين الشريفين.
علبة 1-5، وثيقة: 2-1 ف	أواخر شهر شوال عام 1149هـ/1737م	تتناول رسم تحبيس لصالح فقراء الحرمين الشريفين وفقراء زاوية الأندلس، من طرف المحبس السيد عبد القادر بن الحاج المعروف بابن العطار، بعد تسوية الإرث
علبة 34، وثيقة: 2-1 ف	أوائل شهر صفر عام 1092هـ/ 1681م	تتناول وصية فاطمة بنت أحمد الغبري بثلث ثروتها بعد موتها لفائدة فقراء الأندلس و فقراء الحرمين الشريفين، بعد تسوية الإرث
سجلات البايليك رقم 262	1033 هـ/1622م	شركة الأندلس

هـــوامـــش.

(1)- للمزيد حول هذا الموضوع يرجى العودة إلى:

2- ناصر الدين، سعي دوني، دراسات تاريخية في الملكية و الوقف و الجباية : الفترة الحديثة، ط1، بيروت : دار الغرب الإسلامي2001.ص ص 229-254.

3- أهلية تتضمن البلوغ و صحة الملكية و أحقية التصرف فيها.

(4) E. Mercier, Le habous ou oukaf, ses règles et sa jurisprudence Alger, A.Jourdan 1895, p. 51.

(5) حمدان بن عثمان خوجة، المرآة (ترجمة و تقديم: محمد العربي الزبيري)، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر و التوزيع: 1982، ص 270 .

[1] E. Mercier, le code du Habous, ou Ouakaf selon la législation musulmane, Constantine, 1899, p10.

(6) ناصر الدين سعيد وني، دراسات تاريخية ....، المرجع السابق، ص232 .

7 - نفسه، ص ص 245-249.[1]

(8) سكتت المصادر المحلية، كالمرآة و مذكرات الشريف الزهار عن دور المجلس العلمي، و المصدر الوحيد الذي أشاد بدوره هو فانتور دو بارادي عندما سماه المجلس الشريف، و أشار إلى انه كان يعقد جلساته مرة كل خميس، و هو بمثابة هيئة دينية تتضمن المفتي المالكي و الحنفي، و القاضي الحنفي المالكي، و هو عبارة عن محكمة عليا أو ديوان المظالم، سعيد وني: يسميه: الهيئة التشريعية لمؤسسة الأوقاف.و كان موقع المجلس العلمي كان بضريح سيدي عبد الرحمن الثعالبي، عام 1099 هـ ثم انتقل إلى الجامع الأعظم في الثمانينات من القرن 17 م. للمزيد راجع : ناصر الدين سعيدوني: "دور موظفي مؤسسة الأوقاف بالجزائر أواخر العهد العثماني"، المجلة التاريخية المغاربية، العدد 57-58، تونس 1990، ص ص 175، 192. و أيضا:

Venture de paradis, Tunis et Alger au XVIII Siècle,Sindibhad, Paris, 1983,P,25.

(9) عقد تحبيس دار السيد ابراهيم شيخ البلد، بحومة كوشة علي، على فقراء الحرمين أوائل شهر ربيع الأول 1131 هـ/22-31 جانفي 1719 م. سجلات المحاكم الشرعية، علبة 37، وثيقة 2.

(10) R.Deguilhem, le Waqf dans l'espace islamique outil de pouvoir sociopolitique, IFD, AMAS ,1995.

(11) M.Emerit,«l'état de intellectuel et moral de l'Algérie en 1830», in,R.H.M.C,Juillet- Septembre,1954,p.200.

(12) سجلات البايليك.

(13) عائشة، عطاش، « إسهام المرأة في الأوقاف في مجتمع مدينة الجزائر خلال العهد العثماني»، المجلة التاريخية المغاربية ، العددان 85-86، تونس، ماي 1997، ص ص 99-123

14- سجلات المحاكم الشرعية علبة 34، وثيقة 2-1 ف.

15- نفسه.

16 – عملة جزائرية أصبحت متداولة منذ العشرينات من القرن السادس عشر.

17 - ع.س.م.ش.ع 34 ، وثيقة 2-1 ف.

18- س.م.ش.ع 16 مكرر، وثيقة 1-218 ف.

20- نفسه.

21- س.م.ش.ع، 34 ، وثيقة 163- 34 ف.

22- إن حساسية البعد الثقافي الاجتماعي و الاقتصادي بين أهل الأندلس و الطبقات الاجتماعية المكونة لمجتمع الجزائر، كانت من العوامل التي دفعت بأغنياء الجالية الأندلسية إلى تأسيس جمعية ، أشرفت بدورها على إقامة مسجد و زاوية و مدرسة و ذلك في شهر محرم عام 1033 هـ/ 1624 -23 م و كانت مكونة من الأسماء التالية: محمد الأيلي، إبراهيم بن محمد بوساحل، المعلم موسى، محمد شلالة، محمد بن المنجدون، يحي الخياط.

23 – سلسلة البايليك، دفتر 216، صفحة 33.

[24] Devoulx (A), les édifices religieux de l'ancien Alger, Alger, p103.

المخزن الإسماعيلي
بين رهانات ضبط المجتمع
وانفلات المؤسسة العسكرية

*محمد بوكبوط

لا مندوحة من الإقرار بالأدوار التاريخية للمخزن في شتى مراحل تاريخ المغرب وبالثقل الكبير الذي ظلت تحظى به هذه المؤسسة في صياغة هياكل البلاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بحيث يتعذر فهم منعرجات تطور البلاد دون استحضار تلك الأدوار. ويكشف تاريخ المغرب عن مراحل ازداد فيها ذلك الثقل وتأكد حضور المخزن بشكل مهيمن على ما عداه من المؤسسات، ومن هذه المحطات عهد السلطان مولاي اسماعيل (1672-1727) الذي شهد إحدى أهم نماذج تدخل المخزن في ضبط توازنات المجتمع على طريقته، بشكل ساهم في إرساء أسس نظام كتب له الاستقرار ردحا من الزمن، ثم انقلبت أدوات ذلك الاستقرار إلى عامل تحكم في النظام بأسره.

لقد جعلت ملابسات قيام المخزن العلوي، المتمثلة بإزاحة قوى إقليمية اقتسمت حكم البلاد خلال معظم القرن 19، يواجه مشكلتين أساسيتين: كيفية امتلاك أداة عسكرية قوية والحصول على موارد مالية كافية لمواجهة متطلباتها، أي مشكلتي الجيش والضرائب(1). لذا ظل هاجس مولاي اسماعيل الذي كان عليه تثبيت نفوذ الدولة الفتية تكوين جيش قوي مضمون الولاء وتوفير مداخيل مالية للحفاظ على فعاليته وإبقاء جانبه مأمونا، باعتباره الضمانة الرئيسية لاستمرار المخزن خاصة أن الجيش الذي تركه أخوه مولاي الرشيد، بحكم طبيعة تركيبته، كان يشكل عامل ضعف داخل بنية الدولة(2)، وغير قادر على مواجهة التحديات التي كان مولاي اسماعيل مقبلا عليها.

---

* أستاذ باحث كلية الآداب سايس، فاس

وقد ساهمت التركيبة المميزة للمجتمع المغربي في زيادة حدة هذا المشكل، إذ تتكون هذه التركيبة من وحدات اجتماعية صعبة المراس وغيورة على استقلالية هياكلها القبلية، ومن ثم رافضة لجعل أية علاقة نفوذ تتخذ طابعا مؤسسيا(3). هذا الواقع هو الذي فرض على ملوك الأسر المتعاقبة تنظيم جيوشهم على الطريقة المعروفة القائمة على تجنيد أفراد القبائل الموالية، ومنحها بعض الامتيازات مقابل أداء الخدمة العسكرية.

لم يقتصر تأثير هذا العامل على الناحية التنظيمية فحسب، بل أثر كذلك مباشرة في طرح المشكل الثاني، فالوحدات الاجتماعية القبلية ظلت متشبثة بتقاليدها الجماعية الاستقلالية وبقناعات دينية راسخة تجعل خضوعها لمتطلبات الدولة الجباشية أمرا صعبا، مما يفسر المعارضة المستمرة من جانب القبائل للضرائب والكلف المخزنية.

وقد زادت الوضعية الاقتصادية العامة للبلاد من صعوبة مشكلة إيجاد الموارد المالية للمخزن بسبب تقلص المصادر التقليدية للخزينة وعلى رأسها التجارة القوافلية، التي ضمنت خلال قرون عديدة وضعية مالية واقتصادية مريحة مكنت المخزن من الحصول على إيرادات مهمة وثابتة(4)، والتي تضررت كثيرا من الاضطرابات السياسية التي شهدها المغرب في القرن السابع عشر عقب وفاة المنصور السعدي.

أمام هذا الوضع، من الأكيد أن مولاي اسماعيل كان مدركا للأزمة التي واجهها المخزن وبالتالي كانت التدابير التي اتخذها محاولة لإيجاد مخرج لتلك الأزمة. فالسياسة التي نهجها يمكن تلخيصها في بذل الجهود لتكوين جيش جديد غير مرتهن بمكونات المجتمع القبلية وتحطيم الزوايا وفرض نظام جبائي صارم كما سنفصل.

رهان ضبط المجتمع: تأسيس آلة عسكرية ضاربة.

أولى مولاي اسماعيل الجيش اهتماما خاصا نظرا لطبيعة الوضعية الداخلية للبلاد، إذ ظلت تأثيرات بعض القوى السياسية التي أزاحها مولاي الرشيد قوية في بعض المناطق التي كانت متجذرة فيها(5)، وبالتالي استمرارية خطرها على الحكم المركزي الجديد، خاصة أن أتراك الجزائر ظلوا يحبكون المؤامرات مع هذه القوى(6). لذا كان توفير قوة عسكرية من الأولويات لتثبيت أركان الدولة الفتية، ومواجهة تحركات القبائل الجبلية التي كانت تخلق حالة من عدم الاستقرار حبلى بتطورات تهدد سلطة المخزن(7). في هذه المرحلة الأولى من عهد مولاي اسماعيل، كان جيشه مكونا من القبائل الموالية، والجدير بالإشارة أن القرابة والمصاهرات كانت

من الروابط التي حرص عليها المخزن لضمان وفاء وخدمة قبيلة ما للسلطان. ولعل العمود الفقري للجيش آنذاك هو جيش الأوداية بفرقه الثلاث المكونة من عدد من القبائل العربية المعقلية(8). غير أن طبيعة تكوين هذا الجيش كانت تجعله غير متجانس، نظرا للعقلية القبلية الضيقة وعدم الانضباط وإمكانية تقلب الولاء، مما يعني عدم أهليته لتحقيق المهام الكبرى التي كان مولاي اسماعيل يصبو إلى تحقيقها.

هنا نجد السلطان يبادر إلى تحقيق خطوة أوجد بها حلا مرحليا لهذه المسألة، إذ لجأ إلى خلق قوة عسكرية ضاربة استطاع بواسطتها الإمساك بزمام الأمور بيد حديدية طوال حكمه بحيث استطاع "بسطوته وجبروته أن يبقي المغرب ساكنا"(9)، ويبدو بمظهر دولة تهاب جانبها الدول الأجنبية ردحا من الزمن. وتكمن الأهمية التاريخية لهذا الإجراء الذي أقدم عليه مولاي اسماعيل ليس في جدته، إذ سبق المنصور السعدي إلى استخدام الزنوج في جيشه، بل تكمن في مغزاه السياسي العميق والآثار الخطيرة التي ترتبت عليه فيما بعد.

وغير خاف أن الطريقة التي تم بها تكوين جيش عبيد البخاري قد أثارت موجة من العارضة، وتواجه فيها السلطان مع بعض العلماء الذين رفضوا المصادقة على ديوان العبيد(10). ودون الخوض في تفاصيل هذه المسألة، يكفي التذكير بمحنة الفقيه عبد السلام بن حمدون جسوس التي يورد الضعيف بصددها رواية تلميذ الفقيه جسوس لأحداثها:"قال الفقيه علي مصباح المذكور: ولما امتنع شيخنا الأوحد العارف بالله سيدي عبد السلام بن حمدون جسوس من الموافقة على ديوان الحراطين الذي اخترعه عدو الله محمد بن قاسم عليلش المراكشي للسلطان الجليل مولانا إسماعيل بن الشريف ...حقد السلطان على الشيخ المذكور فاستقصى عامة أمواله وأجرى عليه أنواع العذاب فلما فرغ جميع ما يملك هو وأولاده ونساؤه وبيعت دوره ورباعه وأصوله وكتبه، وكان يطاف به في الأسواق وينادى عليه من يفدي هذا الأسير، والناس ترمي عليه بالصدقات من دراهم وحلي وحوائج أياما كثيرة ويذهبون بما يرمى عليه حيث ذهبوا بأمواله، فبقي كذلك ما يقرب من السنة فكان في ذلك محنة عظيمة له ولعامة المسلمين وخاصتهم، ثم في آخر ذلك أمر بقتله فقتل خنقا بعد ان توضأ وصلى ما شاء الله ودعا قرب السجن من ليلة الخميس لخمس بقين من ربيع الثاني سنة 1121، ودفن ليلا على يد القائد أبي علي الروسي"(11). وقد كتب الفقيه جسوس قبل تصفيته سنة 1704 أنه يشهد "أني ما امتنعت من الموافقة على تمليك من مُلك إلا أني لم أجد في الشرع وجها له

ولا مسلكا ولا رخصة، وأني إن وافقت عليه طوعا أو كرها فقد خنت الله ورسوله والشرع وخفت من الخلود في جهنم بسببه "(12).

وفي رسالة من الشيخ سيدي العربي بن أحمد بردلة للسلطان، أشار صراحة إلى أساليب الإكراه والعسف التي استخدمت في عملية جمع العبيد والحراطين حيث قال:"...إنه غير خفي أن هذا الإرفاق من الظاهر الذي لا سترة به أن المطالبية به الآن في مدينة فاس هم أناس أحرار كغيرهم...وكلما يقع منهم من الإقرار بأنهم أرقاء لمعين...فإن ذلك كله عن ضغط وإكراه مشاهد معاين" (13). على الرغم من هذه المعارضة، لم يتوقف مشروع مولاي اسماعيل، بل أعطت جهوده في هذا المضمار تنظيما عسكريا تراوح تعداد أفراده بين ثلاثين وخمسين ألف جندي عبد طوع بنانه(14)، خضعوا لتكوين وانضباط صارمين يشبهان إلى حد بعيد ذلك التنظيم الذي اشتهر به جيش الإنكشارية التركي، بحيث كان الجندي عبدا يدين بالولاء الشخصي للسلطان.

إن تأسيس هذه الآلة العسكرية واعتمادها من طرف مولاي اسماعيل ركيزة أساسية لدولته لهما دلالة سياسية عميقة، مرتبطة بطبيعة جهاز المخزن وعلاقته بالمجتمع، وتعكس جوهر المشكلة التي ظلت الدولة تواجهها. فالمغزى الأساسي لإجراء السلطان هو الاعتراف غير المباشر باستحالة إيجاد جيش وفي مكون من أبناء القبائل طالما هناك تنافر وهوة بين المخزن والوحدات الاجتماعية المكونة للمجتمع والإعلان عن انسلاخ المخزن عن الهياكل الاجتماعية السياسية المميزة لهذا المجتمع(15). فقد أصبح المخزن يتوفر على قوة خاصة به تمكنه من فرض إرادته على القوى الاجتماعية بعد أن كانت وسائله العسكرية فيما قبل رهينة بدعم هذه القوى، ويتضح ذلك فيما جاء به الناصري من أن مولاي اسماعيل لما جمع العبيد "وظفر بعصبيته واستغنى بهم عن الانتصار بالقبائل...حمد الله تعالى وأثنى عليه"(16). ومما يؤكد ارتباط تكوين جيش "البواخر" بمشكلة علاقة المخزن بالقوى الاجتماعية أن السلطان أخذ بعين الاعتبار مسألة أساسية، وهي دونية المكانة الاجتماعية وعدم تجدر العنصر الزنجي والحراطين في التركيبة القبلية للمغرب.

ينم هذا التطور الذي حدث على الساحة السياسية المغربية عهد ذاك عن محاولة من جانب السلطان إيجاد حل نهائي لأزمة تثبيت سلطة المخزن ووضع آليات الضبط الاجتماعي.

وبموازاة تنظيم الجيش، قام مولاي اسماعيل بأعمال تحصينية كبرى استهدفت فرض سلطة المخزن على مختلف جهات البلاد، وخاصة المناطق الجبلية المضطربة معاقل القبائل الأمازيغية، بتتمثل هذه الأعمال في القصبات والقلاع التي أقامها قبالة هذه المعاقل الجبلية لمراقبتها

وإيقاف زحف تحركات قبائلها نحو السهول(17). وستكون لهذا الحصار عواقب وخيمة في العهود اللاحقة كما سيتضح.

وإذا كانت هذه الإجراءات استهدفت فرض سلطة المخزن في الداخل، فإن مولاي اسماعيل لم يغفل مسألة الثغور المحتلة، لكونها إحدى أهم القضايا التي ارتكزت عليها الزوايا لكسب الرأي العام وإلقاء ثقلها في الساحة السياسية. فنظم السلطان كتائب للمجاهدين كلفت بمراقبة ومناوشة الثغور(18)، وساهمت بفعالية في عملياته التي أسفرت عن تحرير بعضها كالمعمورة سنة 1681 وطنجة سنة 1684 والعرائش سنة 1689. ورغبة منه في سحب هذا المبرر التي تتذرع به القوى السياسية الدينية لإضفاء الشرعية على تحركاتها، لم يقتصر على هذه النتائج بل بذل جهودا حثيثة لتحرير الثغور الشمالية،وخاصة سبتة التي فرض عليها حصار منذ 1694 إلى أن وافته المنية، وقام باتصالات دبلوماسية مع دول أوربية سعيا لجرها للتحالف معه ضد الإسبان، كما طلب دعم الباب العالي(19).

مكنت هذه السياسة الجهادية مولاي اسماعيل من تقليص دور الزوايا التي نهج تجاهها سياسة صارمة تمثلت في مركزتها بفاس ومن ثم توجيه ضربة قاسية لها لأن ركيزتها وعامل قوتها يكمن في فعلها اللامركزي(20). بواسطة هذا التدابير نجح مولاي اسماعيل في ضمان استمرارية السلطة الجديدة، واستتباب الإستقرار والهدوء بالمغرب لمدة طويلة. غير أن الحلول التي جاء بها كانت مرحلية ومفروضة بالقوة، إذ ظلت المشاكل الجوهرية كامنة تضطرم نيرانها تحت السطح طوال عهده لتنفجر بعد وفاته بشكل أعنف كما سنرى.

بإرساء قواعد المخزن وامتلاك تلك القوة العسكرية الضخمة، كان على السلطان توفير مداخيل طائلة لتموينها وتجهيزها، ومن ثم واجه المشلكة الثانية التي شغلت المخزن، بحيث استعصى عليه إخضاع القبائل للضرائب والجبايات غير الشرعية. إلا أن تضخم أجهزة المخزن استوجب تحصيل ضرائب غير الزكاة والعشور التي لم تكن مداخيلها كافية، وكان الحل الذي لجأ إليه مولاي اسماعيل قاسيا، وتمثل في فرض نظام جبائي صارم على البوادي والمدن على حد سواء، باستحداث ضريبة النايبة المفروضة على القبائل بذريعة توفير إمكانيات لتحرير الثغور.

إلى جانب النايبة التي تحملت القبائل ثقلها، تميزت السياسة الجبائية للمخزن الإسماعيلي بفرض المكوس على الأنشطة الاقتصادية للمدن، واعتبرت دائما غير شرعية، وأثارت موجات من التذمر في الأوساط الحضرية، حيث كانت شكاوى أهل فاس للسلطان متصلة "بشدة الوظائف

التي تضرب عليهم"(21). ويلخص الفقيه لحسن اليوسي في رسالته الشهيرة الموقف من السياسة الجبائية التي نهجها مولاي اسماعيل حين كتب: "...فلينظر سيدنا فإن جباة مملكته قد جروا ذيول الظلم على الرعية، فأكلوا اللحم وشربوا الدم وامتشوا العظم...ولم يتركوا للناس دينا ولا دنيا...وهذا شيء شهدناه لا شيء ظنناه"(22).

من هنا أخذ المؤرخون وخاصة منهم الأجانب على السلطان حبه الشديد للمال واستنزاف رعاياه وعدم تراجع عن مصادرة الثروات(23).والحقيقة أن هذه الصورة تعكس آلية كان من الحتمي أن تفرزها، ذلك أن المخزن لكي يضمن استمراره ضمن وسط ينفر منه، اضطر إلى التعويل على القوة لاستخلاص الأموال اللازمة لتسيير أجهزته، أي أن الحصول على المال استوجب جيشا كبيرا وقويا، وهذا الجيش بدوره تطلب مداخيل كبيرة، مما يفسر الحملات العسكرية المتواصلة ضد القبائل لإجبارها على دفع الغرامات والضرائب.

لم يقتصر العنف الجبائي على القبائل بالبادية بل شمل المدن أيضا، إذ تشير المصادر إلى إرغام السلطان لأهل فاس سنة 1721 وخاصة تجارها على دفع غرامات ثقيلة "واشتغلوا بدفع المال فلم يسلم منه أحد ولم يعرف له عدد، وخلت المدينة ولم يبق بها أحد من أهل اليسار"(24). والحاصل أن مولاي اسماعيل "تمكن من توحيد المغرب تحت سلطانه وبث الأمن في جميع نواحيه"(25)، غير أن الحلول التي يوضعها كانت لها انعكاسات سلبية، بحيث انهار ذلك الصرح الذي جهد في بنائه مباشرة بعد وفاته.

انهيار أسس المخزن وأزمة المجتمع وانفلات المؤسسة العسكرية

إذا كان السلطان قد استطاع أن يبقي المغرب مستقرا لمدة طويلة، فإنه بمجرد وفاته "حصل رد الفعل وكانت فوضى لم يعرف الناس لها مثيلا... وقاست الأمة بسبب تلك الاضطرابات فتنا وأهوالا"(26). بالفعل، دخلت البلاد في دوامة من العنف والاضطراب امتدت ثلاثين سنة (1727-1757)، عصفت بكل ما تم إنجازه خلال نصف قرن من حكم مولاي اسماعيل، وأرجعت أوضاع المجتمع إلى أسوأ مما كانت عليه.

ودون الخوض في تفاصيل أحداث هذه الفترة، سنقتصر على محاولة إبراز السمات الأساسية للأزمة التي كابدها المجتمع المغربي آنذاك، واستخلاص الأسباب الكامنة وراءها. فانهيار بناء ظل مظهره يوحي بقوته واستقراره، وانفلات كل خيوط المبادرة من أيدي ورثة السلطان يستدعي قراءة وقائع تلك المرحلة بما يكشف عن العوامل الكامنة وراء تلك الحرب الأهلية

الطاحنة. فإذا كان من المتفق عليه في الأدبيات التاريخية أن جيش العبيد هو بطل تلك الأزمة- حتى اصطلح على تسميتها بأزمة جيش عبيد البخاري-، فإنها تعكس في الحقيقة أزمة المخزن والمجتمع على السواء، ذلك أن ديمومتها لم تكن لتعزى لتقلبات ولاء العبيد ونزواتهم، بقدر ما ارتبطت بتناقضات اجتماعية عميقة لم تجد لها حلا، كما أن حدة هذه التناقضات المتراكمة طيلة أكثر من نصف قرن قد جعلت لهيب انفجارها يستعر ثلاثة عقود من الزمن.

ولعل أبرز مظاهر الأزمة هو تصدع مؤسسات المخزن وسقوط هيبته، بحيث "صار العرش بعد عظمته وجلاله ألعوبة في يد العبيد، فكانوا يولون ويعزلون من يشاءون من أبناء السلطان"(27). أكدت وقائع اندلاع الأزمة مدى خطورة إقامة مولاي اسماعيل لتلك القوة الضاربة إذ انقلب دورها من الحرص على استقرار وقوة المخزن إلى التورط المباشر في خلق الاضطراب. ويعزى ذلك أساسا إلى إدراك العبيد لمكانتهم السياسية باعتبارهم القوة المنظمة المحتكرة للسلاح وبالتالي إمكانية استثمار ذلك في التحكم في السلطة المركزية وتوجيهها وفق مصالحهم الخاصة.

تتضح هذه المسألة من خلال التغيير المستمر للسلاطين في خضم صراعات ومؤامرات متشابكة أسفرت عن تدمير ركائز المخزن. فقد دشن مولاي أحمد الذهبي عهده القصير (1727-1728) بتصفية أركان دولة أبيه مولاي اسماعيل بإيعاز من العبيد، وفي ذلك يقول الناصري: "واعلم أن المولى أحمد...كان مستبدا عليه...يشير عليه العبيد فيفعل، وما قتل من قتل من رؤساء الدولة إلا بإشارتهم"(28)، ثم آل الوضع إلى أن هذا السلطان "ضيع الحزم والتدبير وفوض الأمور المهمة للخديم والوزير، وانحجب في القصبة عن الناس"(29).

يستنتج من وقائع المرحلة الأولى من الأزمة أن جيش العبيد استبد بالأمور في العاصمة مكناس وبات الآمر والناهي، بحيث انخرط ضباطه في مؤامرات هدفها ابتزاز العطايا والهبات من الأمراء الطامحين في العرش، منقلبا بذلك على مهمته الأساسية المتمثلة في الحفاظ على قوة المخزن المركزي، مما يفسر موقف مولاي أحمد الذهبي الذي "دخل داره واعتكف على لهوه، وترك الناس وشأنهم، يفعل كل واحد ما أراد، ولم يول ولم يعزل ولم يسمع من أحد شكوى، ولم يلتفت إلى شيء من أمور الدولة ولا عرج عليه، فانحل نظام الدولة بقتله لرجالها الذين كانوا قائمين بأمر الرعايا"(30). ارتكازا على أدبيات إخباريينا لا مناص من الإقرار بأن ضباط وجنود جيش البواخر اهتبلوا الفرصة لاستثمار ولائهم، ومن ثم لم يكن أي سلطان -مهما بلغ من الحزم- أن يقف دون تنفيذ هذه القوة الرهيبة لمخططات قوادها(31).

أفضى تهافت ضباط وجنود جيش الوصفان على الأعطيات والامتيازات إلى تجمع فرقه بالعاصمة، ومن ثم إخلاء القصبات والقلاع في مختلف جهات البلاد، مما أفسح المجال لانتقال قوى اجتماعية إلى تصفية حساباتها والأخذ بثأرها من جبروت المخزن ونيره الذي خضعت له لعقود طويلة. فقد تحركت القبائل والمدن لتعلن العصيان وتدخل حلبة الصراع، مساهمة بنصيب كبير في تشابك خيوط الأزمة واستفحال الحرب الأهلية.

فبالنسبة للقبائل وخاصة الأمازيغية- التي عانت من الحصار في معاقلها الجبلية والحرمان من أزاغار الحيوي لنمط عيشها القائم على الرعي- فقد استغلت أخلاء القلاع والقصبات لتتدفع لشراء الخيل والسلاح والانخراط في الزحف على أزاغار، فوقع "في ذلك قتال عظيم وحروب وتراكمت فتن في جميع أقطار المغرب وسفك في الدماء مما لا يحصى"(32).

وإذا كانت القبائل الأمازيغية قد سَعَّرت بتحركاتها لهيب الحرب الأهلية، فإن بعضها من ناحية أخرى لعبت أدوارا خطيرة قلما تشير إليها الأدبيات التاريخية، وهي أنها كانت أداة حاسمة لردع طغيان وصفان البخاري واستبدادهم بالمخزن المركزي، وسندا لبعض الأمراء الحازمين في سعيهم لاستعادة هيبة المخزن(33)، يتجلى ذلك في لجوء مولاي عبد الله إلى أمازيغ آيت إدراسن كلما ثار عليه العبيد، فتأكد لهذا السلطان أن القوة القادرة على ردع العبيد وكسر شوكتهم هم الأمازيغ، ومن ثم بات يعتبرهم سندا استراتيجيا لم يخب ظنه فيه، إذ أثبتوا وفاءهم له في محطات عصيبة وأنقذوا مخزنه أمام تحديات حقيقية.

ومن محطات أوجه التقاطب بين معسكري أزمة الثلاثين سنة ممثلين في جيش الوصفان والأمازيغ ما حدث سنة 1154هـ/ 1741 عندما تمت بيعة مولاي عبد الله للمرة الرابعة، إذ سرعان "جاء الخبر بأن العبيد غوغوا بالرمل ورجعوا عن نصرة مولاي عبد الله ونصروا أخاه مولاي المستضيء"(34)، فزحف العبيد على فاس قاصدين مولاي عبد الله، " ثم إن السلطان مولاي عبد الله لما هرب استغاث بالبرابر وقال لهم: هؤلاء العبيد أهل فساد وظلم،وطلب منهم نصرته عليهم فأجابوه لذلك، وفي يوم الجمعة رابع ربيع الثاني قدم السلطان مولاي عبد الله المذكور ومعه من البرابر ما لا يحصى كثرة، من بني مطير وكروان وآيت يوسي وآيت حكم وآيت يسحاق وزايان وغيرهم، وجاءوا بشارة حسنة وحالة تغيظ الأعادي خيلا ولاجال، وتقابلوا مع العبيد وعزموا على القتال معهم، فلما رأى السلطان المستضيء وجيشه من العبيد ما رأى من البربر وعلى أنه لا طاقة له بقتال الطوائف التي جمعها أخوه مولاي عبد الله، رحل هو وجيشه بعد عشاء

يوم السبت خامس ربيع الثاني، ففرح لاناس بذلك فرحا شديدا حيث عصم الله تلك الدماء وانفصل ذلك الجمع من غير قتال"(35).

بعد هذا الاستعراض الرهيب للقوة في بسيط أسايس وتراجع العبيد أمام جحافل الأمازيغ أثبت الأخيرون وفاءهم في امتحان أخطر حين زحف الباشا أحمد الريفي على فاس لنصرة مولاي المستضيء سنة 1742، فاستغاث مولاي عبد الله مرة أخرى "بالبرابر واستنشدهم بأن قال لهم إن أخذتكم غارة الله وغارة رسوله صلى الله عليه وسلم فحولوا بيني وبين هذا الظالم، فإنه قد أتاني هادا على باب داري وأنا بمقري جالسا بجواركم وفي عاركم، فنهضت له البرابر ... فالتقى الجمعان ودلك يوم الخميس الثاني والعشرين من صفر الخير، فأحاطت بهم جموع البرابر ومن انضاف إليهم من قبائل العرب، فكان يوم عتيد وقتال شديد يشيب له الوليد ويذوب منه الحديد فانهزمت محلة الريفي فصيرتها البرابر شذر مذر ونصر الله جموع العبدلوية على جموع المستضيء من عبيد وأحرار"(36).

بعد هذه المعركة الفاصلة بات واضحا أن بطل الأزمة ممثلا بجيش الوصفان أصيب بإنهاك شديد، إذ آل أمره إلى إخلاء معقله بمشرع الرمل إثر تضييق بني احسن عليه بالحروب مما يفسر تراجع هيمنته السياسية واستقرار مؤسسة السلطان نسبيا، بفضل كسب ولاء ودعم الأمازيغ في منطقة أسايس وهوامشها.

خلاصة القول إن حلول مولاي اسماعيل الرامية إلى ضبط القوى الاجتماعية، عبر امتلاك المخزن لآلة عسكرية مستقلة عن التركيبة الاجتماعية للبلاد ورهاناتها، قد أعطت أكلها مرحليا بضمان استقرار السلطة لمدة نصف قرن، لكن ذلك تم دون حل التناقضات الاجتماعية التي ظلت مكبوتة تتحين الفرصة، وعندما انفجر الوضع لم تغن جيوش الوصفان المخزن شيئا، إذ كانت المبادرة إلى الإنفلات وتدشين مسلسل أودى بأجهزة المخزن وهيبته، ولم يستعد بعض تلك الهيبة ويفلت من الإنهيار إلا بفضل قوى اجتماعية ظل متواجها معها طيلة عهد مولاي اسماعيل.

هوامش

[1] بإلقاء نظرة على المصادر التاريخية المتناولة لعهود سلاطين الأسر المتعاقبة على حكم البلاد، يستخلص أن الأحداث السياسية الداخلية التي واجهوها مرتبطة بهاتين المسألتين.

[2] Laroui A., histoire du Maghreb, essai de synthèse, vol.2, Maspéro, Paris, 1975, p. 53

[3] Alioua K., Morsy M. et autres, l'espace de l'état., Rabat, 1985, p. 102.

[4] Brignon J, Amine A. et autres, Histoire du Maroc, Hatier, Casablanca, 1968, p. 220

[5] القادري، نشر المثاني، تحقيق حجي والتوفيق، الرباط 1982، ص. 229. الضعيف، تاريخ الضعيف، ـت. العماري، الرباط 1986، ص. 59

[6] الضعيف، نفس المصدر، ص. 59 ، هامش 673.

[7] القادري، مصدر سابق، ص. 229؛ الناصري، الإستقصا، ج. 7، ص.ص. 66-70.

[8] الناصري، مرجع اسبق، ص. 50.

[9] محمد داود، تاريخ تطوان، القسم الثاني مجلد ثاني، تطوان ، 1963، ص. 200.

[10] الضعيف، مصدر سابق، ص. 83؛ الناصري، مرجع سابق، ص. 88.

[11] الضعيف، مصدر سابق، ص. 85.

[12] نفسه.

[13] مخطوط مجموع، رقم 163د ، خ. ع. ، الرباط ورقة 7.

[14] Laroui A., op. cit., p. 51؛ يبدو هذا الرقم الذي أورده العروي أقرب إلى الصحة من الأرقام المبالغ فيها التي ساقها الناصري مثلا. حيث قدر عدد جنود هذا الجيش بمائة وخمسين ألفا. والظاهر أنه أحصى الجنود وعائلاتهم.

[15] Laroui A., op. cit., p.51.

[16] الناصري، مرجع اسبق، ص 58.

[17] نفسه، ص. 61 وما بعدها.

[18] القادري، مصدر سابق، ص. 295.

[19] De Cossé Brissac Ph. Et De La Véronne Ch., S.I.H.M, 2°série, France, Dyn. Filalienne, T VII, p. 90.

[20] Laroui A., op. cit., p.51.

[21] القادري، مصدر سابق، ص. 230.

[22] الناصري، مرجع سابق، ص. 83.

[23] Julien Ch.A., histoire de l'Afrique du nord, t. 2, Paris, 1975, p. 228.

[24] الزياني أبو القاسم، البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف، ت. رشيد الزاوية، منشورات مركز الدراسات والبحوث العلوية، ص.186

[25] محمد دواد، مرجع سابق، ص. 200.

[26] نفسه.

[27] محمد داود، مرجع سابق، ص. 200.

[28] الناصري، مرجع سابق، ص. 115

[29] الضعيف، مصدر سابق، ص. 105.

[30] الزياني، مصدر سابق، ص. 215.

[31] لمزيد من التفاصيل، ينظر محمد بوكبوط، السلاطين العلويون والأمازيغ، منشورات دار أبي رقراق، الرباط 2005، ص. 35 وما بعدها.

[32] القادري، حوليات نشر المثاني، ت. نورمان سيكار، الرباط 1978، ، ص. 30

[33] لمزيد من التفاصيل، يرجع لمؤلفنا السلاطين العلويون والأمازيغ سالف الذكر.

[34] الضعيف، مصدر سابق، ص. 139.

[35] نفسه، ص. 140.

[36] نفسه، ص. 144.

جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وثورة أول نوفمبر 1954
تباين المواقف وتضارب المصادر(1)

*عفاف زقور

يعتبر موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من ثورة نوفمبر 1954 أحد أكثر المواضيع حساسية في المعالجة ليس من الناحية التاريخية، وإنما لتسرب الحساسيات السياسية إلى مجال البحث التاريخي. فالموقف الرسمي لأعضاء الجمعية يؤكد أن جمعية العلماء انضمت إلى الثورة منذ بدايتها، بل هي التي أدت إلى اندلاعها بأسلوبها التعليمي التثقيفي. بينما ينفي ذلك مناصرو حزب الشعب-حركة الانتصار للحريات الديمقراطية وفيما بعد مناضلي جبهة التحرير الوطني وأعضاء الحزب الواحد بعد الاستقلال ويلومون أعضاء الجمعية على "موقفهم السلبي" و"محاربتهم" لجبهة التحرير حينئذ. ويستمر لومهم لأعضائها بعد الاستقلال لتسريبهم فكرة من خلال إشرافهم على وزارة التربية والتعليم أن القائم بالثورة هو الشعب ككل وليس بمبادرة فئة معينة. ونتيجة أن مذكرات هذه الشخصيات كتبت بعد الاستقلال فإننا نجد اختلافات بين ما وقع آنئذ وما يروى بعد مقارنتها بالصحف وبعض وثائق مراكز المحفوظات، وحتى عند مقارنة هذه المذكرات في حد ذاتها مع مذكرات أعضاء من نفس الاتجاه تظهر تضاربات واضحة في الأقوال

نلمس هذا الصراع بين هذين التيارين في عدة أوجه كمقدمات الكتب أو مذكرات بعض الشخصيات الإصلاحية. لنأخذ على سبيل المثال تصدير أبو القاسم سعد الله لكتاب البشير الإبراهيمي *في قلب المعركة*"(2)، وهو مجموعة من المقالات والبيانات للشيخ الإبراهيمي جمعت في كتاب. حيث كتب أبو القاسم سعد الله: «.. إن الذين يعرفون الظروف التي ولدت فيها الثورة

---

* أستاذة بقسم التاريخ. جامعة الجزائر

سيما منذ سنة 1945، يدركون أن هناك رجالا كانوا يعدون لها بطرق مختلفة، وليس بطريق واحد... ولكنهم كانوا جميعا يعتقدون أن "دروسهم" لإعداد الثورة تكمل بعضها البعض وأنه من الخطأ إعطاء الأولوية لهذا المدرس أو ذاك. ولكن بعض المتحزبين المتأخرين لم يرقهم هذا التحليل[...] واعتقدوا أن الثورة إنما هي وليدة حزب ليست وليدة شعب، بل هي في نظرهم وليدة جماعة صغيرة كانت تعمل في الخفاء وليست وليدة قيادة وطنية مؤمنة وعريضة كانت تعمل سرا وعلانية».

أدت هذه الرؤى في بعض الأحيان إلى مغالطات تاريخية مقصودة أو غير مقصودة. فمثلا نشرت في كتاب الورتلاني *الجزائر الثائرة*"(3) افتتاحية جريدة البصائر بتاريخ 1954/11/05 بعنوان "الليلة الليلاء، ليلة 1 نوفمبر سنة 1954 بداية ثورة الجزائر المباركة". بينما أصل العنوان في جريدة البصائر: "حوادث الليلة الليلاء، 01 نوفمبر 1954"، وعند الاطلاع على جريدة البصائر خلال شهري نوفمبر وديسمبر 1954 لم تشر أي افتتاحية إلى ما وقع كثورة بل اكتفت بكلمة حوادث نوفمبر 1954. وفي انتظار ما يكشفه البحث من وثائق جديدة لا يمكن البث نهائيا في هذا الموضوع.

جمعية العلماء وثورة نوفمبر: الانقسام الداخلي

فرضت جبهة التحرير الوطني الكفاح المسلح أساس الشرعية الجديدة(4)، ويبدو أن موقف جمعية العلماء منه سبب انقسامها إلى تيارين غذتهما الحزازات الموجودة سابقا؛ لذا يجب التمييز بين موقف الجمعية كهيئة ومواقف بعض أعضائها الشخصية. وبذلك نجد ثلاثة مواقف لجمعية العلماء موقف مكتب الجمعية بالقاهرة، وموقفان بداخل الجزائر موقف التبسي وجماعته، وموقف آخر لمن سموا بـــ"المعتدلين" حينئذ.

أشارت وثيقة لمديرية مراقبة الحدود (DST) مؤرخة 1956/03/14(5) حول «العلاقات ما بين جمعية العلماء المسلمين بالجزائر والحركات الانفصالية لشمال أفريقيا بالقاهرة والجزائر» (كذا) لهذه المواقف المتضاربة. وأكدت على وجود اختلافات خطيرة في صفوف الجمعية ما

بين نوفمبر 1954 ونوفمبر 1955، وصراع داخلي في مجلسها الإداري حول ما يتعلق بمشاركة الجمعية بالعمل المباشر والارتباط بالحركة الوطنية الجزائرية (MNA) أو جبهة التحرير الوطني (FLN).

اعتبر التبسي حسب هذه الوثيقة مناصرا للارتباط مع جبهة التحرير، وعمل على اجتذاب الإبراهيمي لهذا الموقف. وتكفل بهذه المهمة عباس بن الشيخ الحسين عضو المجلس الإداري للجمعية ومسؤول الجمعية في عمالة قسنطينة. وذلك أثناء سفره إلى القاهرة في شهر أكتوبر 1955، ونجحت مهمته واقتنع الإبراهيمي بالتوقف عن دعم الحركة الوطنية والانضمام إلى جبهة التحرير. وبالتالي هناك فريقان الفريق الأول على رأسه العربي التبسي ويضم كذلك سلطاني عبد العزيز (كذا)، والشيخ عباس ابن الشيخ الحسين، والزموشي سعيد، وحمامي احمد، الذين قرروا بكل وضوح المشاركة في الكفاح المسلح. وتحقق –حسب الوثيقة نفسها دائما- اتفاق نهائي ما بينهم وبين جيش التحرير، وفي المقابل اعترفت هذه المنظمة بالعربي التبسي كرئيس العلماء الوحيد. وقد تمّ ضبط دليل هذا التقارب لدى رجل اتصالات كريم بلقاسم وعبان رمضان المسمى بن حمزة حسين. وذكرت الرسالة موعد حدد بين التبسي وعبان وأوعمران، وأشارت كذلك إلى اتصال شخصين من جبهة التحرير الوطني بالتبسي الذي وعدهم بالدعاية لهم وساعدهم ماديا.

نشّط الاتجاه الثاني – حسب الوثيقة المذكورة سابقا- توفيق المدني ومحمد خير الدين ووقف ضد "التواطؤ" المفتوح مع "المتمردين". واعتبرت الوثيقة أن هذا الانقسام تكتيكي أكثر منه إيديولوجي مستندة على تصريح خير الدين الذي جاء فيه: «..لا شيء يمكنه تقسيمنا، وإن كان اختلاف في النبرة والشكل فجميع أعضاء الجمعية متحدون حول المذهب السياسي. أشكال النضال يمكنها الاختلاف لكن الهدف واحد، ولا يمكن للجميع الالتحاق بالجبال والمثال التونسي يعلمنا»(6)

ذكر توفيق المدني، بعد أن انتقد سلوك التبسي "المتصلب"، أنه سعى إلى السيطرة أو الإشراف على بعثة طلبة القاهرة باستغلاله لاستيائهم على ظروفهم المادية الصعبة، وذلك في موسم حجه سنة 1953. فبعث –حسب المدني- مكتب الجمعية في الجزائر برقية تجديد الثقة للإبراهيمي فحفظها التبسي عليهم(7).

موقف الإبراهيمي من الثورة : أهو تبنّي المبدأ ورفض الهيكل؟

كان الشيخ الإبراهيمي بداية الثورة متواجدا بالقاهرة (مكتب الجمعية بالقاهرة) رفقة الورتلاني، وتمّ إذاعة بيان من مكتب جمعية العلماء الجزائريين بالقاهرة(8) ممضى من كلاهما بتاريخ 2 نوفمبر 1954 جاء فيه: «.. أذاعت عدة محطات عالمية في الليلة البارحة أن لهيب الثورة اندلع في عدة جهات من القطر الجزائري.. ثم قرأنا في جرائد اليوم بعض تفصيل لما أجملته الإذاعات، فخفقت القلوب لذكرى الجهاد الذي لو قسمت فرائضه لكان للجزائر منه حظان بالفرض والتعصيب..»(9). ليضيف بيانا آخرا صادرا عن نفس المكتب(10) يوم 11/نوفمبر/1954 ما يلي: «.. انفجر بركان الثورة المباركة في الجزائر ليلة اليوم الأول من نوفمبر الحالي وقد كنّا نحن الجزائريين الموجودين خارج الجزائر نترقب هذه الثورة ونتوقعها[...] لأن فرنسا لا تفهم إلا هذه اللغة.. ومضى على الثورة عشرة أيام ونحن نحترق شوقا إلى الاطلاع على حقيقة ما يجري هناك، وكيف ابتدأت الثورة؟ وما هي العناصر التي قامت بها؟ وبأي صبغة تصطبغ؟ وإلى أي اتجاه تتجه؟ وهل انتشرت؟ حتى نبني على مقدماتها الصحيحة نتائج صحيحة.. واليوم وصلنا العدد رقم 292 من جريدة البصائر لسان حال جمعية العلماء الجزائريين المؤرخ بيوم .. 5 نوفمبر سنة 1954 وهو أول عدد يصلنا بعد الثورة.. وفي افتتاحيته لسرد مرتب للحوادث التي حدثت في ساعة واحدة من الليلة الأولى للثورة، ففهمنا من هذا السرد المجرد من التعاليق أشياء كثيرة منها أن وقوع عدة حوادث لحظة واحدة، يشهد بحسن التدبير والنظام والإحكام، ومنها أن الثورة شعبية غير متأثرة بالتأثيرات الحزبية، ومنها أن طابعها عسكري حازم عارف بمواقع التأثير.. »(11).

جعلت هذه الوضعية (أي عدم معرفة مصدر الثورة) الإبراهيمي يتبنى الثورة دون الانضمام إلى هيكل جبهة التحرير حسب سعد الله إذ رأى ذلك أمرا طبيعيا وبرّرها بـــ: «..الصلة الوطيدة التي كانت بين بعض أعضاء مكتب المغرب العربي، وبين السلطات المصرية (التي) كانت لا تساعد الشيخ الإبراهيمي على إعلان تأييده السريع لجبهة التحرير من أول وهلة مكتفيا بتبني الثورة باعتبارها حدثا شعبيا وتاريخيا، في انتظار انجلاء الوضع عن هيكلة الثورة وقيادتها الجديدة»(12).

دعوة الإبراهيمي للجهاد تؤكدها أطراف وتفندها أطراف أخرى، وحسب البيان الذي نشر في كتاب *في قلب المعركة*" للابراهيمي". فإنه قد دعا للجهاد في نداء موجه إلى "الشعب الجزائري المجاهد.."(13) وجاء فيه: «..أيها الإخوة الأحرار هلمّوا إلى الكفاح المسلح [...] إننا كلما ذكرنا ما فعلت فرنسا بالدين الإسلامي في الجزائر، وذكرنا فظائعها في معاملة المسلمين[...] وكلما استعرضنا الواجبات وجدنا أوجبها وألزمها في أعناقنا، إنما هو الكفاح المسلح..»(14).

هذه الدعوة أكدها البعض ورفضها البعض الآخر وهناك من تجاهل الحديث عنها. حيث ذكر محمد حربي أن أحمد بن بلة طلب من الإبراهيمي دعوة الشعب الجزائري إلى الجهاد لكنه رفض(15). واكتفى بن بلة في حصة «شاهد على العصر»(16) بالإشارة إلى أن موقف العلماء كان مماثلا لموقف حزب البيان دون ذكر رفض الإبراهيمي. وأكد بن طوبال وبوبنديز دعوة الإبراهيمي للجهاد(17). ولكن رفض الإبراهيمي أن تكون هذه الدعوة باسم جبهة التحرير لانضمامه حتى سنة 1955 إلى اتجاه الحركة الوطنية لمصالي(18)

ذكر محمد حربي أن جبهة التحرير نفت الإبراهيمي إلى الباكستان بعد فشل سياسته مع المصاليين(19). ولكننا عثرنا في كتاب *في قلب المعركة*" رسالة شكر لباكستان(20) من قبل هذا الأخير مما لا يوحي بذلك: «..لقد قدّر لي أن أزور باكستان قبل بضعة أشهر رئيسا لوفد جبهة التحرير الجزائرية، وبعد إنجاز المهمة التي من أجلها انتجعنا هذه الديار الشقيقة، اضطرتني أسباب صحية لم يكن إلى دفعها من سبيل للبقاء في كراتشي مدة غير يسيرة، قضيت أكثرها في مستشفى جناح.. وهذه الزيارة الثانية.. وكانت الأولى سنة 1952 مثلت بلادي في مؤتمر شعوب العالم الإسلامي..»(21)

توحدت جميع الاتجاهات بالقاهرة في فيفري 1955 وأصدرت "ميثاق جبهة تحرير الجزائر" جاء في بيانه: «..ولقد كان من الطبيعي، والحالة هذه، أن تتوحد جهود المسؤولين الجزائريين الموجودين في القاهرة الموقعين أسفله(22)، وأن يكونوا يدا واحدة في خدمة الجزائر، والكفاح في سبيل تحريرها واستقلالها مساندين بذلك جيش التحرير، وعاملين على إنجاح الحركة الثورية

القومية القائمة الآن في الجزائر..». ومن ضمن بنود جبهة تحرير الجزائر البند السابع الذي حدد طبيعتها وإطارها: «..جبهة تحرير الجزائر مستعدة من الآن لتندمج في هيئة أجمع وأشمل للأقطار المغربية الثلاثة بنظام يوضع، ومسؤوليات تحدد. وتهيب بالقائمين على الحركات التحريرية في كل من تونس ومراكش أن يضعوا أيديهم في يدها، وأن يعملوا معها على تأسيس هيئة تنتظم الجميع»(23). ولكن هذا المسعى لم يكلل بالنجاح.

جمعية العلماء بالجزائر : صراعات الأعضاء

ادعى توفيق المدني في مذكراته أنه كان على علم بموعد اندلاع الثورة، وقد أخبره بذلك أحد أكبر مفجريها دون أن يذكر اسمه، وأضاف أنه استدعى الجمعية لعقد اجتماعها في أول نوفمبر 1954. إلا أن خير الدين نائب رئيس الجمعية آنئذ أنكر ذلك وقال: «..ما كان أحد من أعضاء جمعية العلماء يعلم من أمر الثورة شيئا قبل اندلاعها، لا توفيق ولا غيره يعلم [...] كما أن توفيق لم يكن هو الداعي إلى اجتماع المجلس الإداري لجمعية العلماء، وإنما المجلس الدائم هو الذي دعا إلى الاجتماع بقسنطينة [...] وما توفيق المدني إلا كاتب عام يكتب الاستدعاءات ويوجهها إلى أصحابها كما هي العادة في كل اجتماع. وهذا الاجتماع الذي تمّ بقسنطينة، كغيره من الاجتماعات انعقد في دورة عادية، وليس له أية صلة بالثورة التي بدأت في نفس اليوم [...] ومن صحيفة لاديباش القسنطينية [...] علمنا أول أخبار الثورة.. »(24)

ذكر الشيخ الحسين بن الميلي مشاركة الشيخ خير الدين في المفاوضات السرية مع الوالي العام جاك سوستيل(25) سنة 1955. وأول من أدان المشاركة باسم جمعية العلماء هو العربي التبسي الرئيس الرسمي للجمعية حينئذ، والذي كان معزولا عن أي نشاط بسبب معارضته لتصرفات باقي الأعضاء. وقد أرسل عبان رمضان الشيخ الحسين الميلي لجمعية العلماء في بداية شهر ماي سنة 1955 لدعوتها لمناصرة الثورة بناء على بيان نوفمبر. وأبدى الشيخ التبسي للمبعوث استعداده لمناصرة الثورة وإيمانه بالكفاح المسلح لكنه أكد أن باقي الأعضاء غير مستعدين في ذلك الوقت للانضمام إلى أي حركة تستعمل العنف لسيما وأنهم ممثلين رسميا في الوفد المتفاوض مع سوستيل.

أكد خير الدين ما ذكر التبسي وصرح بآماله الكبيرة للتوصل إلى نتائج إيجابية من خلال المحادثات مع الوالي العام. وعند إلحاح موفد عبان بضرورة التخلي عن المفاوضات سأله خير الدين عن الإمكانية العسكرية للثورة، وقدرتها على التصدي للقوات الفرنسية. إلا أن خير الدين رغم تأكيده على موضوع التفاوض مع سوستيل، إلا أنه ذكر بأن عبان طلب منهم مواصلة التفاوض شريطة عدم تورطهم مع الفرنسيين(26) وبما أن عبان لم يترك مذكرات لا يمكننا التأكد من صحة هذا القول، إلا أن نداء أول نوفمبر كان واضحا بتأكيده عدم التفاوض سوى مع جبهة التحرير الوطني الممثل الوحيد للشعب الجزائري.

خلق تفاوض هذه الاتجاهات لسيما العلماء اضطرابات داخلية في صفوف الثورة، وبيّن محمد لخضر بن طوبال(27) في مذكراته موقف جبهة وجيش التحرير. ويمكن من خلالها رؤية انعكاسات هذه المشاركة التي زادت الوضع تأزما بعد رسالة محساس التي تمّ العثور عليها بين أوراق شيهاني عندما أسر، وقد نشرتها جريدة **la Dépêche de Constantine** والمتعلقة بأسماء شخصيات قررت جبهة التحرير إعدامها. حيث ذكر ابن طوبال بأنها: «..لم تكن سوى تقسيم بين الداخل والخارج، وخلقت صراعا حتى بين صفوف الفريق الخارجي، وعدم الارتياح بين صفوفنا. وتضاعف الضغط عندما علمنا أن جزائريين اتصلوا بسوستيل بمدينة الجزائر: قدماء الأحزاب، مسيري أحباب البيان والعلماء، وأعضاء اللجنة المركزية والمصاليين».

واستمر ابن طوبال في عرض انعكاسات هذا الوضع:«.. وقد عرض سوستيل برنامجا ليبيراليا تقريبا. تباحثوا حول حل ممكن للمسألة الجزائرية وتعاليق ظهرت في الصحف، ودعا النص إلى تشكيل جبهة وطنية لمحاربة العنف. "محاربة العنف" وكنا بذلك نحن المقصودين، لم يعلن عنا باسمنا بالتحديد لكن الأمر المؤكد أنه للإشارة لدولة وسياستها الاستعمارية لا نقول "العنف" إنما القمع[...]. واستدعاني زيغود وقال لي أن هذا أكبر خطر، قلقنا من أجل الولايات وطلبنا منهم إن كانوا سيقاتلون أم لا. وتحدثنا عن القمع لكن كان هناك خطر أن ينتزع منّا هؤلاء الناس ما نحن أحق به منهم. وهناك خطر أن نسارع في الثورة بينما لم تكن بعد متماسكة. وإن استطاعوا الاتفاق سنعلن خارجين عن القانون من تنظيم جزائري أي كان. وسنبدو كمعارضين لحكم ذاتي وفي هذا المستوى لن يكون الاستقلال في موضع التسوية فحسب إنما كامل الثورة[...]»(28).

ذكر خير الدين أنه منذ بداية الثورة استدعى الشيخ عباس ابن الحسين ومزهودي لانضمام إليها. بينما أنكر بن طوبال ذلك وأكد على التحاق هذا الأخير بعد هجومات 20 أوت 1955. وأشار خير الدين للاتصالات التي تمت بينه وبين : «..عبان رمضان ويوسف ابن خدة(29) عن طريق سعد دحلب [...] وتم تعيين الشيخين العباس ومزهودي (المفتش العام لمدارس جمعية العلماء) وكلفا بالاتصال بمواقع الثورة في الأوراس وفي الولاية الثانية. والتجول بكل أنحاء الوطن للمساهمة في تجنيد الشعب عن طريق شُعب جمعية العلماء والمؤسسات والمدارس التابعة لها».

واستمر خير الدين في توضيح ملابسات تعيين موفديه إلى الخارج: «.. وفي أواخر سنة 1955 كلفت أنا شخصيا (خير الدين) من طرف السيدين عبان رمضان وبن خدة بتعيين ثلاثة من أعضاء جمعية العلماء لإيفادهم إلى الخارج لينضموا هناك [...] لجبهة التحرير كما كلفت من طرفهما بالاتصالات بالسيد فرحات عباس ليوفد هو الآخر ثلاثة من أعضاء حزب البيان [...]. وعن جمعية العلماء عينت الشيخ العباس بن الشيخ الحسين، والشيخ التوفيق المدني، على أن يلتحقا بالشيخ الإبراهيمي ليكون ثالثهم مع إخوانهم في العمل في صفوف جبهة التحرير [...] هؤلاء هم الذين عينوا -بواسطتي- للعمل في صفوف جبهة التحرير الوطني من السنة الأولى للثورة [...]. أما إبراهيم مزهودي، فقد بقي في مهامه داخل الوطن حتى ألقي القبض على الذين كان يتصل بهم من رجال جيش التحرير وهناك التحق هو بالجيش..»(30). ولم يفت خير الدين الإشارة إلى تململ واعتذار المدني في الالتحاق بجبهة التحرير بالقاهرة حتى حذره خير الدين من مغبة الرفض كما أشار إلى أن العديد لامه على إرساله(31).

موقف جمعية العلماء من الثورة من خلال افتتاحيات جريدة البصائر

تحتم علينا هذه المواقف المتضاربة لجمعية العلماء، والشهادات المتناقضة من خلال المذكرات المنشورة بعد الاستقلال، والكتابات المناصرة للجمعية والمعادية لها، بتتبع تطور موقف هذه الجمعية من خلال افتتاحيات جريدة البصائر لسان حال الجمعية، لتكون الرؤية أكثر وضوحا وقربا من الحدث.

انفرد أحمد توفيق المدني بما جاء في مذكراته فيما يتعلق بما نشر في جريدة البصائر آنئذ حيث قال أنها: «.. وضعت [...] منذ اليوم الأول (جريدة البصائر)، وباتفاق العلماء في صميم المعركة، وتوليت بتفويض من المجلس الإداري التصرف بالبصائر وتحرير افتتاحياتها ولم يكن الأمر يسيرا [...] فقد كان علي أولا أن أتولى النضال عن حق الشعب الجزائري في الحرية والاستقلال [...] وأن أتجنب في مقالاتي ما تتخذ منه الحكومة ذريعة للإيقاع بالبصائر [...] وكان علي أن أعرض كل مقال افتتاحي بصفة سرية بحتة على المكلف من طرف قيادة الثورة بالإشراف على العمل.. »(32). ولم يؤكد هذا القول –في حدود مطالعتي- أي عضو من أعضاء جمعية العلماء أو من أعضاء جبهة التحرير، ولا يبدو أنه هو المحرر الوحيد لافتتاحياتها لوجود موقفان متضاربان أو تياران متعاكسان.

ا- جريدة البصائر و الثورة سنة 1954: السياسة الإصلاحية ورفض العنف

استعملت جريدة البصائر في افتتاحياتها خلال شهري نوفمبر وديسمبر 1954 كلمات محددة لوصف الوضع بصفة عامة والثورة ورجالها بصفة خاصة. حيث كررت الكلمات التالية: حوادث، الجماعات الثائرة، الرجال المسلحون، قتل الثائرين، القضاء على عناصر التشويش، تطبيق الإصلاحات. وحينما ذكرت كلمة ثورة –نادرا جدا- اعتبرتها "ثورة الأوراس". ووصفت العمليات الأولى لها بـــ"الحوادث المزعجة". وكانت صارمة وحذرة منذ البداية حيث ورد في أول افتتاحية للبصائر المنشورة بتاريخ 1954/11/05: «..لا نستطيع أن نعلق عليها (الحوادث) أدنى تعليق، إلى أن تتبين لنا طريق الصواب، فليس من شأن البصائر أن تتسرع في مثل هذه المواطن»(33).

حاولت جريدة البصائر الناطق الرسمي لجمعية العلماء طيلة هذه الفترة إيجاد حلول توفيقية سياسية إصلاحية، ورأت أن المشكل الجزائري هو مشكل سياسي لا يخرج عن النطاق الفرنسي: «..لا يمكن بناء أمن وتضامن ومستقبل سعيد لقطر الجزائر إلا إذا أعيد النظر في الدستور الجزائري [...] فلسنا الآن نندب دستورا انتهكت حرمته [...] وإنما نحن نريد دستورا واسعا حرا وعميقا..»(34). ولم تشر إلى وجود جبهة التحرير أو نداء أول نوفمبر، وظلت محافظة على مطالبها السابقة كفصل الدين عن الدولة، وعارضت بلهجة شديدة السياسة القمعية للسلطات

الفرنسية ضد الأبرياء.

تخوفت جريدة البصائر كثيرا من استمرار وانتشار الثورة ففي افتتاحية بعنوان "في مفترق الطرق" نهاية شهر ديسمبر جاء فيها تعليقا على الوضع الأمني بالجزائر ما يلي: «..فإن كانت (الحالة) لم تتخذ صبغة عنيفة مقاتلة، فهي قد اتخذت فعلا صيغة هيجان واقعي لا يستطيع جحوده أحد [...] فما هذه الحوادث اليومية المستمرة من قطع أسلاك التليفون وإتلاف الكهرباء [...] فإن أخشى ما أخشاه هو سرعة الانتقال من هذا الدور الأول إلى الدور الثاني ألا وهو دور العدوان الشخصي والفتك الإرهابي وما يستدعيه ذلك من رد فعل لا يمكن لأحد أن يتصور مداه..» (35)وحرّمت القتل والاغتيال دون أن يفوتها تحريم الاستعمار الذي يؤدي إليهما، وتفريقها الواضح بين "غلاة المستعمرين" الموجودين بالجزائر والمسؤولين الفرنسيين بفرنسا.

وجّه قادة الثورة في الأوراس ومنطقة الشمال القسنطيني خاصة بعد اطلاعهم على ما نشر إنذارا شديد اللهجة لقيادة جمعية العلماء، وطالبوها مجددا بالامتثال للنداء وبحل نفسها ليلتحق أعضاؤها فرادى بجبهة التحرير الوطني. لكن الجمعية يبدو أنها استخفت بالإنذار لعلم المسؤولين بها بأن الثوار لن يمسوهم بسوء نظرا لمكانتهم عند الجماهير التي تنظر إليهم كممثلين للدين الإسلامي؛ لذلك فإن البصائر قد أعادت الكرة سنة 1955 وبوضوح أكثر(36)

ب . البصائر و الثورة سنة 1955

قبل 20 أوت 1955: تياران متضاربان: يبدو من خلال تتبع افتتاحيات البصائر خلال سنة 1955 تياران متجاذبان ضمن هيئة التحرير على أقل تقدير، جهة تؤمن بالاستقلال ومبادئ الثورة. وجهة أخرى ما تزال تسعى لحلول سياسية إصلاحية توفيقية، وقد نادت باستمرار إلى تشكيل هيئة موحدة لجميع التيارات وبذلك تجاهلت نداء أول نوفمبر.

يظهر التيار المناصر للثورة من خلال بعض افتتاحيات جريدة البصائر بين الحين والآخر. حيث نشر بتاريخ /1955/02 بيان من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بإمضاء المكتب العام دون أسماء جاء فيه: «..لقد وقفت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الموقف الحازم الشديد، تجاه الأحداث التي جابهتها البلاد الجزائرية منذ يوم غرة نوفمبر، وشاركت بواسطة جريدتها "البصائر" في فضح الأساليب الوحشية الفظيعة التي استعملتها السلطة لمحاولة قمع

الثورة بواسطة الإرهاب والبطش [...] وعومل السكان الأمنون معاملة المحاربين [...] وبحكم اتصالنا بالأمة الاتصال الوثيق الذي يجعلنا نفصح عن رغباتها ونعبر عن أمالها وآلامها..لا تقبل الأمة بأية حال ولا ترضى عن برنامج إصلاحي إلا إذا رعا رغباتها التحريرية الكبرى في كل ما يتعلق بالحكم والإدارة والشؤون العامة، وكل ما يتعلق بلغتها ودينها [...] وتتوجه الجمعية أخيرا إلى غلاة رجال الاستعمار الذين يحاولون المحاولات اليائسة لإبقاء الحالة الاستعمارية الحاضرة وتقول لهم أن محاولاتهم تعتبر جريمة لا تغتفر [...] كما تتوجه إلى الأمة بكلمة طيبة تستحثها فيها على التماسك والتكتل والوحدة المطلقة في سبيل الدفاع عن حريتها المنتهكة وحقها المغصوب وكرامتها المهدورة وروحياتها التي امتهنت.. »(37).

صرحت افتتاحية البصائر في شهر مارس 1955 تحت عنوان "لا نريد ولا نقبل" أن: «..الأمة تريد المحافظة على كيانها القومي، تريد أن تكون أمة مهيمنة على أرضها، حاكمة في بلادها، بانية مستقبلها بيدها.. ضاربة صفحا عن كل ما عسى يفرق أهل الوطن الواحد [...] وتستعد للحياة الجديدة السعيدة، حياة الحرية والكرامة، حياة الجمهورية الجزائرية الفتية [...] وهذا ما ستحققه الأمة لنفسها طوعا أو كرها، طال الزمن أو قصر..»(38). ليستمر هذا الموقف في عددها اللاحق بتاريخ 1955/03/25 تحت عنوان "الاعتراف الخطير":«..لقد بحّت أصواتنا وأصوات أنصار الحق [...] منذ اليوم الأول بالمناداة بوجوب سياسة المفاهمة [...] والاعتراف لهذه الملايين العشرة من البشر بأن لها حق الحياة الحرة الكريمة فوق أديم وطن حر كريم.. »(39).

سيطر التيار المؤمن بالإصلاحات على جريدة البصائر، لأن موقفه استمر طويلا خلال معظم الأعداد المطلع عليها. من خلال سعيه إلى تطبيق الإصلاحات، ومناداته بالحكم الذاتي على غرار تونس والمغرب، ودعوته إلى توحيد الصفوف وتكوين هيئة تضم الجميع من "أبناء الأمة" للدفاع عن حقوقها، وبالتالي عدم اعترافها بجبهة التحرير كممثل للشعب كما جاء في بيان نوفمبر. حيث صدر بتاريخ 1955/01/28 تحت عنوان "آن الأوان": «.. لقد قام الجميع بواجبه في دائرة ضيقة (وفد حزب البيان ووفد القسم الثاني إلى باريس) وعمل كل حزب منا، وعملت كل هيئة، وعمل كل فرد ما يستطيع عمله في هذا الميدان [...] لقد آن الأوان لتكوين هذه الكتلة الشعبية الجزائرية العتيدة، فيجب أن تتألف وتتآلف بكل سرعة، ما دام الوقت متسع لعمل ايجابي

في دائرة الحق والقانون والمنطق..»(40). هذه الفكرة هي نفس فكرة فرحات عباس التي سينبني سوستيل عليها مفاوضاته مع من اسموا أنفسهم آنذاك بـــ"المعتدلين". ورغم محاولات التيار الأول توحيد الصفوف باستنكارهم التفاوض مع سوستيل خارج نطاق جبهة التحرير إلا أنهم لم يفلحوا(41).

أيّد نداء المعلمين الأحرار الموجه إلى رجال الفكر والسياسة والأدب الفرنسي الصادر بقسنطينة بتاريخ 1955/02/16(42) نداء جمعية العلماء الصادر في نفس الشهر. وانتقد النداء سياسة القمع الموجه ضد الأبرياء على غرار معلميها. حيث ورد فيه بأداة التعريف "الـــ": «..يساق الفدائيون الأبرار من معلميها (معلمي الجمعية) [...] كأنهم الجناة، وكأنهم المجرمون..». ووجه المعلمون نداء آخر للشعب الجزائري في 1955/03/11 جاء فيه: «..إن الذي يريده الشعب الجزائري حقا ويعمل له (بعد ذكر مقولة ابن باديس 1938)..إنما هو الحياة الحرة الكريمة مع الارتباط بفرنسا على قاعدة أنت أنت وأنا أنا فعلى فرنسا أن تسعى لإنصافنا قبل أن تتصفنا الأيام.. » (43)

ودعا النداء إلى تشكيل هيئة للدفاع السلمي عن حقوق الأمة: «.. فليتقدم الأحرار الجزائريون بشجاعة وحكمة للنضال السياسي السلمي بتشكيل هيئة في أقرب وقت تتولى الدفاع عن قضية بلادنا المقدسة [...] دون الالتفاف إلى حزازات حزبية أو اعتبارات شخصية فلقد دقت ساعة الذوبان في الجزائر الموحدة العاملة على نيل حريتها..».

واحتجوا على تصريحات رئيس الحكومة الفرنسية إدقار فور الذي: «..أكد أن الحالة بالقطر الجزائري تسير في طريق التحسن، وهو يعني بالتحسن فتورا في معركة الثورة المضطرمة في جهة الأوراس وبلاد القبائل الكبرى [...] فهل يعتبر [...] تحسنا في الحالة ما أصبح يشاهد من إقدام الثائرين على إعدام خصوم الثورة ذبحا كالأغنام [...] إن السبب الأصيل في اشتداد الأزمة، وفي تفاقم أمرها، وفي بلوغ الثورة هذا المبلغ من العنف ومن القسوة هو أن الأمور لم تعالج بحكمة.. »(44)

رأى الكاتب العام لجمعية العلماء أحمد توفيق المدني – حسب تصريحاته لجريدة "الجزائر الجمهورية" والتي ترجمتها البصائر ونشرتها في عددين(45) تحت عنوان "كيف يمكن أن تحيا الجزائر" جاء فيها: «.. إن الحل النهائي للمشكل الجزائري إنما إحراز الدولة الجزائرية على

نظام الحكم الذاتي، بواسطة تسامح حر وشريف، على أن يكون لهذه الدولة الجزائرية نظامها الحكومي المستقل، ونظامها النيابي الحر، ونظامها القضائي الخاص بها..». واستمر هذا الرأي متداولا في جريدة البصائر خلال الأشهر التالية بالدفاع عن فكرة الحكم الذاتي، وعن إصلاحات سوستيل ضد "غلاة المستعمرين" حتى العدد المنشور بتاريخ 1955/08/26.

بعد 20 أوت 1955: ليونة موقف والتحاق متسارع: يبدو أن هجومات 20 أوت 1955 لعبت دورا مهما في تسريع وضوح رؤية العلماء وموقفهم من الثورة وهذا ما أكده لخضر بن طوبال: «..تقريبا جميع أرمادة الشخصيات السياسية التحقت بالجبهة، العلماء وأحباب البيان كلهم التحقوا بالجبهة. التحق مزهودي ابراهيم في هذا الإطار لأنه اتصل بجبهة التحرير في الجزائر بعد 20 أوت 1955، وهذا ينطبق على فرحات عباس والعلماء [...] هل التحقوا خوفا أو لحسابات سياسية أو بروح وطنية هذا ما أجهله، وهذا ما أسعى لتحديده بالتحقق من الوقائع. قبل 20 أوت 1955 لا يوجد أي اتصال وبعده التحاق جماهيري. حتى ولو وجد الاتصال كما تؤكده بعض الشخصيات، الالتحاق لم يكن كليا قبل 20 أوت»(46)

ويؤكد بن طوبال وجهة نظره بضرب مثال عن لقاء جمع بينه وبين أحد مبعوثي العلماء: «..استقبلت عند سي محمد بونمر مبعوثا من أحمد بوشمال باسم بوزرد حملاوي بمنطقة القرارم، حضر فقط ليتحصل على سبر للوضع [...] حدث ذلك حوالي شهر ماي 1955 وكانت الثورة ما تزال ضعيفة، وكنا نعيش بسرية عند المناضلين. جاء ليعرف من هم أناس المقاومة لأننا كنا للعديد مجهولين، وليتحقق من كفاءة هؤلاء في تسيير حركة ثورية، وهل هم على وعي بما يفعلون أم هم مجرد مقاتلين. سألني عدة أسئلة ولكن لم يحدثني إطلاقا عن الجمعية وما يمكنها فعله [...]. حملاوى اختفى منذ شهر ماي 1955، من يوم حضر للاستعلام إن كان من السهل أخذ زمام الثورة، وإن كانت مجازفة دون استمرارية. وعاد فقط بعد نشر قائمة المحكوم عليهم بالإعدام وخاصة بعد الانتشار الذي عرفته الثورة في جميع البلاد. هذا ما لم استطع قبوله ورفضت عرضه المتمثل في المساعدات المادية والمالية كليا. التحليل الذي استنتجته في ذلك الوقت أن 20 أوت هو من أحضرهم. وأستطيع القول حاليا أنهم حضروا بانتهازية لأن هؤلاء الناس لا يحضروا إلا عندما تكون الثورة قوية»(47).

حول عبان حكم الإعدام الذي أصدرته المنطقة الثانية ضد أعضاء الجمعية الذين قاموا بأعمال تتعارض مع مضمون نداء أول نوفمبر إلى نوع من العفو، شريطة اعتراف الجمعية بأخطائها ودعوة أعضاءها إلى الالتحاق فرادى بجبهة التحرير في داخل الوطن وخارجه. ومازال تصرف عبان تضفى عليه إلى يومنا هذا تقييمات مختلفة، فبعضهم وصفه بأول انحراف لإلغاء عبان حكما صدر عن المنطقة دون الرجوع إليها، وفي ذلك الوقت لم يكن ضمن الجهاز الأعلى للثورة، ولأنه فتح المسؤوليات القيادية لغير مناضلي حركة الانتصار. بينما يرى آخرون أن موقفه لم يوجه للعلماء فحسب وقد ساعد على توسيع القاعدة الثورية وتوظيف إمكانيات العديد من إطارات التشكيلات السياسية.

لم يساعد هذا العفو في تعجيل انضمام الجمعية للثورة إنما انتفاضة 20 أوت 1955. ووجهت خلالها في المنطقة الثانية تعليمات صارمة إلى إعدام بعض أعضاء الجمعية وحزب البيان والحزب الشيوعي. وقد نجا بعضهم وتمكن من الالتحاق بالعاصمة إلا أن الحاج السعيد شريف أصيب بجروح خطيرة، وتم إعدام علاوة عباس وكلاهما من الأعضاء البارزين في الاتحاد. وقد شرع أعضاء الجمعية في التقرب من جبهة التحرير ابتداء من الأشهر الأخيرة لسنة 1955(48).

نلمس تأثير هجومات 20 أوت 1955 على افتتاحيات البصائر وتياره الذي يوصف بـ"الاعتدال" حيث نشر في العدد الأول لشهر سبتمبر: «.. ولعل الكثير من الخصوم كانوا يعتقدون أن أمر هذه الثورة قد آل إلى الزوال، وأنها تسير نحو نهايتها التي خالوها قريبة، فإذا بوثبة يوم العشرين أوت [...] تريهم رأي العين أن هذه الحوادث لم تقع إلا من أجل شيء، وأنها لن تنتهي إلا بشيء..»(49). رغم أن البصائر خلال احتجاجها على سياسة المسؤولية الجماعية بتاريخ 1955/08/07 استنكرت أعمال الثورة: «.. وكنا نظن أن الإدارة سوف تحجم أمام هذه المظلمة الشنيعة (المسؤولية المشتركة) التي تتناول الأبرياء، وتصب جام النقمة على القوم الذين بقوا خارج إطار الثورة، بعيدين عن أعمال التخريب والتدمير، والتي لا تزيد الحالة إلا سوءا..»(50). ولكنها أنكرت خلال بداية شهر سبتمبر 1955 أن يكون مقتل عباس علاوة ومحاولة قتل الحاج السعيد من فعل الثوار: «..إنما هو من فعل الذين يريدون إلصاق بالثورة كل

نقيصة، والذين يغتنمون كل فرصة لاقتناص الخصوم وإعدامهم..»(51). وحمّلت المسؤولية للنظام الاستعمار والحكومي والجالية الأوروبية.

وتطور أكثر موقف جمعية العلماء عندما أقرّت افتتاحية البصائر خلال شهر أكتوبر(52):«.. (أن) سياسة الإصلاحات غير لائقة وقد تعدتها الحوادث بصفة عظيمة». ووصف وفد جمعية العلماء إلى المغرب -بمناسبة عودة السلطان المغربي محمد بن يوسف إلى عرشه- الجزائر بالقطر المجاهد، الذي تشكل من كل من التبسي، وخير الدين، والمدني وأمين المالية عبد اللطيف سلطاني(53). وورد في تهنئة الوفد للسلطان والشعب المغربي ما يلي: «..إلى أن يسجل المغرب العظيم كل يوم نصرا جديدا [...] إلى أن تتم إقامة صرح الاستقلال التام [...] بسواعد رجاله [...] وتضحية شهدائه ويتعانق في ميدان الحرية والاستقلال والسيادة القومية التامة مع شقيقه الشعب الجزائري المكافح المناضل..».

يستمر هذا الاتجاه في شهر ديسمبر معلقا على انتخابات المجلس الفرنسي التي ستجري في شهر جانفي: «.. وإنا لنرجو الرجاء الصادق أن يستطيع ذلك المجلس التغلب على عوامل الكبرياء الزائفة.. وذلك بالاعتراف للقطر الجزائري بكيانه المستقل، ودولته الحرة، ونظامه الدستوري القائم على الأسس الديمقراطية الصحيحة..»(54).

ج. انضمام الجمعية بداية سنة 1956: الاعتراف بجبهة وجيش التحرير

توضّحت الصورة أكثر في جريدة البصائر منذ العدد الأول الصادر بداية 1956 حيث نلمس شيئا جديدا بالاعتراف بجبهة التحرير كممثل عن الشعب: «..فإن أرادوا سلما عادلا شريفا [...] فأهل الحل والعقد من رجالنا الميامين المكافحين سيكونون رجال السلم العادل والحلول المشرفة التي تحقق حرية الأمة وخروجها نهائيا من النظم الاستعمارية البشعة [...] وإن أرادوا الأخرى فسيكون لهم ما أرادو..»(55). وتؤكد البصائر هذه الوجهة بعد الانضمام الرسمي للجمعية ببيان 7 جانفي سنة 1956، وذلك من خلال عددها الصادر بتاريخ 1956/01/20:

«..إن هذه الثورة لا يمكن أن تنتهي بحال من الأحوال، إلا بتمكن القطر الجزائري من تحقيق أهدافه القومية التي تتلخص في هذه الجملة "حكومة حرة لأمة حرة" [...] لا يمكن التفكير في عقد هدنة [...] وإن وقع هذا [...] فالحديث في أمرها لا يكون إلا مع المحاربين، والمحاربين وحدهم فهم الذين تحملوا كل الأعباء [...] وإن وضعت الحرب أوزارها [...] فلا يمكن الخوض ف

قضية نظام الجزائر المقبل ولا في شأن إقرار السلم النهائي بعد تحقيق الأهداف القومية إلا مع ممثلي الثورة قبل كل أحد [...] فالكلمة اليوم لرجال الميدان لا لرجال الصالونات..»(56).

وعبر جميع هذه المراحل نستخلص التطور الواضح للبصائر اللسان الرسمي لجمعية لانتقالها من تطبيق الإصلاحات وإعداد دستور للجزائر، إلى الحكم الذاتي ومنه إلى الاستقلال التام، والاعتراف بجبهة التحرير كممثل وحيد للشعب الجزائري. دون أن ننكر مواقف بعض أفرادها المساند للكفاح المسلح منذ البداية لكن بصفة فردية غير رسمية كالشيخ التبسي. ويبقى هذا الموضوع من المواضيع الأكثر حساسية في المعالجة انتظار وثائق أخرى ربما ستكشف عن أمور جديدة أو تؤكد المواقف الحالية للبعض أو البعض الآخر.

هـــوامش

[1] مداخلة ملتقى "الحدث في تاريخ الجزائر المعاصر 1954-1962". سكيكدة، 30-31 أكتوبر 2007.

[2] الإبراهيمي محمد البشير، في قلب المعركة 1954-1964، ط1، شركة دار الأمة، الجزائر 1994. ص 3-4.

[3] الورتلاني الفضيل، الجزائر الثائرة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1992.

[4] حربي محمد ، الثورة الجزائرية سنوات المخاض. موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006. ص 159.

[5] محفوظات ولاية وهران 6987.

[6] محفوظات ولاية وهران 6987.

[7] المدني احمد توفيق، حياة كفاح، مذكرات، ج3، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988، ص 20-21.

[8] بيان أصدره مكتب جمعية العلماء الجزائريين بالقاهرة يوم 2 نوفمبر 1954 ووزع على الصحافة المصرية ووكالات الأنباء العالمية. عن الابراهيمي، نفسه.

[9] الإبراهيمي، نفسه. ص 20-21.

[10] بيان صدر عن مكتب الجمعية بالقاهرة يوم 11 نوفمبر 1954 ووزع على وسائل الإعلام المصرية ووكالات الأنباء. الإبراهيمي، نفسه.

[11] الإبراهيمي، نفسه، ص 24-25.

[12] الإبراهيمي، نفسه، تصدير سعد الله، ص 6.

[13] بيان نشر بالقاهرة في 15 نوفمبر 1954، وهو منشور في كتاب الجزائر الثائرة للفضيل الورتلاني الذي طبع في لبنان في الخمسينات.

[14] الإبراهيمي ، نفسه، ص 19.

[15] . Harbi Mohammed, Le FLN mirage et réalité, le sens de l'histoire, édition j-a. 1980. p136.

[16] حصة بثتها القناة الفضائية الجزيرة ثم طبعت لاحقا كتاب.

[17] الزبيري محمد العربي، الثورة الجزائرية في عامها الأول، ط 1. دار البعث، قسنطينة، 1984.

[18] أرشيف ولاية وهران ، نفسه.

[19] حربي، سنوات المخاض، نفسه.

[20] أصيب الشيخ الإبراهيمي أثناء زيارته لباكستان في مهمة في وفد جبهة التحرير الوطني عام 1956 بكسر في عموده الفقري مما استدعى مكوثه بالمستشفى عدة شهور، وبقيت آثار هذا المرض لديه حتى وفاته. (عن) الإبراهيمي، نفسه.

[21] الإبراهيمي، نفسه، ص 119.

[22] القاهرة 24 جمادى الثانية 1374/ 17 فبراير 1955. بإمضاءات الأعضاء: الإبراهيمي، الورتلاني، محمد خيضر، ايت احمد، بن بلة، احمد مزغنة، احمد بيوض، الشاذلي المكي. حسين الأحول، محمد يزيد. (عن) الإبراهيمي، نفسه.

23 الإبراهيمي، ص 37.

24 فضلاء محمد الطاهر، التحريف والتزييف في كتاب حياة كفاح ط 1، دار البعث، قسنطينة ، 1982. ص 113.

25 شارك في اللقاء مع جاك سوستيل في 28 مارس 1955. والتحق بجبهة التحرر بالمغرب وأصبح ممثلها بها حتى سنة 1961.. انظر حربي le FLN...op-cit

26 الزبيري، نفسه. ص 187-189.

27 ابن طوبال محمد لخضر. مذكرات، مقطع محادثة نقلت من طرف دحو جربال. مخطوط غير منشور.

28نفسه.

29 مقابلته مع عبان رمضان ويوسف ابن خدة في ديار المحصول بالعاصمة..: «.. وفي هذه المقابلة عرف صلة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالمغرب ورجال السلطة هناك، فطلب مني أن أقوم بالعمل ممثلا لجبهة تحرير الجزائر بالمغرب». خير الدين محمد، مذكرات، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، دون تاريخ. 310 ص.

30 فضلاء ، نفسه، ص 115-116.

31 نفسه ص 112 و116.

32 المدني، نفسه، ص 62.

33 البصائر 1954/11/05.

34 البصائر 1954/11/26.

35 البصائر 1954/12/24.

1 الزبيري ، نفسه. معلومات استقاها الكاتب من العقيد صالح بوبنيدر (صوت العرب) .

36 الزبيري ، نفسه. معلومات استقاها الكاتب من العقيد صالح بوبنيدر (صوت العرب) .

37 البصائر 1954/02/04.

38 البصائر 1955/03/18

39 البصائر 1955/01/28.

40 الزبيري، نفسه، ص 184-185..

41 إمضاء معلمين ومعلمات نيابة عن أكثر من 300 معلم: العباس ابن الشيخ الحسين، احمد رضا حوحو، عبد الرحمان شيبان، احمد حسين، ابراهيم مزهودي، الصادق حماني، محمد كحلوش، السعيد الزموشي، احمد حماني، الطاهر سعدي، نعيم النعيمي، احمد بروح، عمر جعفري، محمد العدوي، محمد ابراهيمي، محمد الزاهي، مصطفى بوغابة، علي الماسي، احمد زوزو، احمد بوشمال، محمد الحفناوي، احمد ن ذياب، عبد العزيز فروف، احمد الجموعي، صالح ميمش، صالح بونراع. عبد الحفيظ عشي، الصادق عبد الوهاب، احمد الغوالمي، سليمان الصيد، عبد المجيد عبد الحق، عربية حورية. البصائر 1955/02/16.

42 البصائر 1955/03/11، إمضاء المعلمون والمعلمات الآتية أسماؤهم: العباس ابن الشيخ الحسين، احمد رضا حوحو، عبد الرحمان شيبان، احمد حسين، ابراهيم مزهودي، الصادق حماني، محمد كحلوش، السعيد الزموشي، احمد حماني، الطاهر سعدي، نعيم النعيمي، احمد بوروح، عمر جعري (؟)، محمد العدوي، محمد ابراهيمي، محمد الزاهي، مصطفى بوغابة، علي الماسي، احمد زوزو، احمد بوشمال، محمد الحفناوي، امد ابن ذياب، عبد العزيز فروف (؟)، احمد الجمودي، صالح ميمش (؟)، صالح بونراع، عبد اللطيف عشي(؟)، الصادق عبد الوهاب، احمد الغوالمي، عبد المجيد عبد الحق، محمد الطاهر مزيان، سليمان الصيد(؟)، محمد الغريسي، عبد الحفيظ الجنان، عربية حورية. (الأربع أسماء الرجالية الأخيرة كتبت بالبنط العريض).

43 نفسه

44 البصائر، 1955/04/22.

45 البصائر 1955/05/12، و عدد 1955/05/20.

46 ابن طوبال، نفسه.

47 نفسه.

48 الزبيري ، نفسه، ص 190-191.

49 البصائر 1955/09/1.

50 البصائر 1955/07/08.

51 نفسه.

52 البصائر 1955/10/21.

53 البصائر 1955/12/01

54البصائر 1955/12/09

55 البصائر 1956/01/06.

56 البصائر 1956/01/20.

إطلالة على علم تحقيق المخطوط وخطواته

*محمد صاحبي

إن الاهتمام بالمخطوط، تحقيقا و دراسة، ليس خاصية من خاصيات التراث العربي الإسلامي وحده، بل هو ثقافة مشتركة بين جميع الأمم ذات الحضارات المتجذرة في أعماق التاريخ.

والواقع أن علم تحقيق المخطوط،كما نعرفه اليوم،ما هو إلا مظهر من مظاهر عديدة، لكن متكاملة، من علم أوسع هو علم الكوديكولوجيا "codicologie"* الذي نشأ وترعرع عبر التاريخ ابتداء من الفترة التي اخترع خلالها الإنسان الكتابة وأدواتها في العراق القديم ومصر الفرعونية إلى غاية إنجاز أهم وسيلة ثورية في نفس الباب هي المطبعة على يد غوتمبرغ الألماني في منتصف القرن الخامس عشر الميلادي.. ومن هذا المنطلق، يمكن القول أن علم تحقيق المخطوطات، أو " تقييد العلم" بمصطلحات الأسبقين من أمثال الخطيب البغدادي(ت 463هـ) أسبق وجودا من المصطلحات المتداولة عن هذا المنحى العلمي الآن، إذ عرف العلماء المسلمون القدامى و غيرهم من الأمم الأخرى ، ما يُطلق عليه اليوم بالتحقيق و ذلك بما اتبعوه من قواعد وطرائق للوصول إلى تأدية النصوص القديمة صحيحة كما تركها مؤلفوها، عن طريق الجمع والاستقصاء والتحقق والتمحيص وغير ذلك من الاصطلاحات .

إطلالة على " تحقيق النصوص ونشر الكتب "

1- عند الأوروبيين ابتداء من القرون الوسطى: من الثابت تاريخيا أن أول من انهمك على مقابلة النصوص – بالمعنى الأقرب إلى تحقيق النصوص الآن- هم رجال الدين المسيحيين بأوروبا الغربية ابتداء من القرن الخامس الميلادي إلى غاية القرن السابع منه.إذ صادفت هذه المرحل سقوط الامبراطورية الرومانية.

قسم علم المكتبات و العلوم الوثائقية – كلية العلوم الإنسانية و الحضارة الإسلامية –جامعة وهران.

وقد شهدت أماكن العبادة و الأديرة في المدن الأوروبية الكبرى بفرنسا وإيطاليا احتكار ثقافة الكتاب وإنتاجه، فظهرت إلى الوجود فئة من الكنسيين، عُرفت في تاريخ ثقافة القرون الوسطى بـــ"النسّاخ" Les copistes، وقد كانت لهم حظوة ومكانة مرموقتين في المجتمع الأوروبي أنذاك، حيث كان عملهم ينحصر في كتابة النصوص الدينية وشروحات الشارحين، ثم مقابلتها بالنصوص الأصلية،بالإضافة إلى كتابة سير القديسين أو ما يُعرف بالهاجيوغرافيا "Hagiographie" (1) وهي كتابة قريبة مما يُعرف في التراث العربي الإسلامي بكتب السيرة و التراجم.

لقد تميزت هذه المرحلة ،بالإضافة إلى سبقت الإشارة إليه، ببعض السمات في طرائق الكتابة والتأليف كان لها دور مهم في عملية تحقيق النصوص، منها ما كانت له علاقة بشرح النصوص_الأرسطية من منظور كنسي،و منها ما ارتبط بما كان شائعا في أوساط "النّساخ" حينما كانوا يعمدون إلى كشط ما كان مكتوبا على الرّقوق والجلود من آثار الكُتّاب الكلاسيكيين اليونان والرومان، وإحلال محلها شروحات رجال الدين المسيحيين، الأمر الذي كان من الأسباب الجوهرية في عدم تمكّن الأوروبيين في هذه الفترة من التّعرّف على النصوص اليونانية والرومانية معرفة علمية دقيقة.

أما ثاني مرحلة مهمة في تطوّر مفهوم التّحقق من النصوص بأوروبا، فقد تصادفت مع بداية الإشعاع العلمي و الثقافي العربي الإسلامي، حيث استبدل الأوربيون في هذه الفترة لغة العلم من اللغة اللاتينية إلى العربية، وكان ذلك فيما بين القرن السابع الميلادي والقرن الثالث عشرة منه. و قد انكب الدارسون الرّهبان وغيرهم، في عملية ترجمة واسعة للآثار العلمية العربية، يحدوهم في ذلك، الانفتاح والتسامح الذي اتسمت بيه الثقافة العربية الإسلامية في معظم الحواضر الإسلامية مثل بغداد وقرطبة وأشبيلية وغيرها من المدن العربية الإسلامية.(2)

لكن ابتداء من القرن 13م، بدأ علم تحقيق النصوص بأوروبا يخطو خطوات هامة وتزامن ذلك مع حركة الإحياء "la renaissance" التي بدأت أولا مع ترجمة الأعمال العلمية العربية ثم انتقال مصانع الورق العربية التي كانت شائعة منذ القرن الثامن الميلادي نحو الأندلس وشاطبة على وجه الخصوص؛ إلى غاية أن استوى الأمر بأوروبا مع تأسيس الجامعات مثل أكسفورد بانجلترا سنة 1163م والسوربون بفرنسا في سنة1257م وقد كانت تقنية التحقق من النصوص في هذه الفترة، تقوم على ترجمة النصوص العربية وخاصة تلك المتعلقة بفلسفة أفلاطون وأرسطو ومقابلتها بما أنجزه الكنسيون في هذا الميدان مركزين عملهم هذا على الرجوع إلى بعض ما انفلت من نصوص

يونانية، من أيدي الكُتّاط والكنسيين الذين كانوا يمقتون كل ما هو يوناني أو عربي. وقد كان الأمر يستدعي في هذه الحالة الاستعانة بجيش من المترجمين من العلماء المسلمين والمسيحيين واليهود ممن كانوا يُتقنون اللغات اليونانية والعربية واللاتينية. وتواصلت حركة نقد النصوص القديمة ونشرها في أوروبا- وإن كانت لا تقوم على منهج محدد وقواعد متعارف عليها-خلال القرن الخامس عشر الميلادي عندما دخل الأوروبيون فعليا في عصر الإحياء، الذي تميز بإعادة اكتشاف التراث اليوناني-اللاتيني، وفق منظور وفلسفة قائمة على القطيعة الإبستمولوجية والدينية، فكانوا يعمدون إلى جمع النُسخ المتعددة للكتاب الواحد، ويقابلون بينها، وكانت المنهجية المتّبعة حينذاك تكاد تنحصر في اختيار إحدى الروايات من النُسخ المختلفة ووضعها في نص الكتاب، ثم تقييد ما بقي من الروايات في الهامش. وقد ساعدهم في ذلك تعميم استعمال الطباعة الحديثة وانتشارها في معظم المدن الأوروبية مثل باريس وروما وليبزغ وليدن وغيرها. وبعدما كانت حركة النشر تراوح مكانها قبل اختراع غوتمبرغ، قفز التحقيق والنشر إلى مئات الآلاف من النسّخ للكتاب الواحد. ففي القرن 15م وحده، قذفت المطابع إلى الأسواق ما يقارب الخمسة والثلاثين ألفا من العناوين، أو ما يفوق عشرين مليونا من النسخ، مع العلم أنّ تعداد سكان أوروبا في تلك الفترة من الزمن لم يكن يتعدّى المائة مليون نسمة.(3). أما في ق 16م فقد وصل إنتاج الكتب مابين 150ألف و200ألف عنوانا، كانت تمثّل من حيث عدد النسخ مائتي مليون، طُبع منها في ألمانيا وحدها 45 ألفا من العناوين، و26 ألفا في انجلترا, وما يقارب الثلاثين ألفا بفرنسا..(4)

وعلى الرغم من التطوّر الذي حصل في ميدان التحقيق و النشر بأوروبا فإنه يمكن القول بأنّ الأصول العلمية لنقد النصوص- الفيلولوجيا- لم تظهر إلا في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي في إطار التحوّلات الجذرية التي بدأت ملامحها ترتسم بعد الثورة الفرنسية في سنة1789 مباشرة إذ قامت السلطات المركزية آنذاك بتأميم مكتبات الطبقة الأرستقراطية ومكتبات الكنائس والدير الأمر الذي دفع المتخصصين في مجال المخطوطات والوثائق بصورة عامة، إلى إيجاد السّبل العلمية والتقنية من أجل التحقق من صحتها بهدف نشرها لعامة الناس. وفي ضوء ما توصل إليه المحققون الأوربيون، فرنسيين كانوا أو ألمان، استخدم المستشرقون بعد ذلك، تلك الأصول والقواعد – مع ما استوحوه من قواعد وطرائق المحققين والمترجمين العرب والمسلمين الوائل- في نقد الكتب العربية والشرقية عموما. وكان ذلك على يد ثلة من العلماء والمحققين مثل الألماني "برجستراسر" والفرنسيَين "بلاشير" و"سوفاجي" وغيرهم..(5). ثم توالت المحاولات في هذا الباب

على يد العديد من الدارسين المرموقين من أمثال إبراهيم مدكور وعبد السلام هارون و صلاح الدين المُنجد و غيرهم.

2- عند المسلمين في العصور الذهبية: لقد عرف المسلمون الأوائل ما يُطلق عليه اليوم التحقيق بما اتبعوه من قواعد انتهت بهم إلى ما أثبتوه من علوم الحديث عن طريق إثبات صحة السند و علم الجرح والتعديل وما قام به علماء اللغة والشعر من توثيق للنص القديم ومن التثبّت عن صحة نسب النّص الذي يعتمدون عليه إلى قائله. والواقع أن هذه التجربة العلمية و المنهجية الفريدة عند المسلمين، ما كان لها أن تكون لولا الظروف الخاصة التي مرت بها الحياة الدينية والعقلية عند المسلمين مع بداية التأسيس. لقد سبق أن مرّ المسلمون بتجربة التّحقق والحيطة والحذر في كتابة النص القرآني منذ الوهلة الأولى التي عهد فيها الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه، لمعاصريه من الصحابة بتوثيق القرآن الكريم. الحقيقة أنّ القرآن الكريم قد كتب كله في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن مادفع الخليفة أبابكر رضي الله عنه،إلى تجميعه مرة أخرى كان بدافع موضوعي، هو أن القرآن الكريم،كان محفوظا في وعائين مهمين هما: ما أملاه النبي صلى الله عليه وسلم على كتبته و منهم زيد بن ثابت، وقد كان على العسب و اللخاف والرقيق. أمّا الوعاء الثاني فقد كان في صدور الصحابة من أنصار ومهاجرين. فما كان من أمر أبي بكر رضي الله عنه، في هذه المرحلة الثانية إلاّ استنساخ القرآن، بمعارضة ما حفظ على العسب واللخاف، أي ما أملاه النبي صلى الله عليه وسلم، بما حفظه الصحابة رضوان الله عليهم. ولقد اتفق، مثلما تبينه المصادر، على أن الخليفة أبوبكر رضي الله عنه، قد نادى في المدينة المنورة:" من كان تلقى من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من القرآن فليأت به."(6)

وأخرج ابن أبي داود أيضا أن أبا بكر (ض) قال لعمرو بن زيد: أقعدا على باب المسجد، ومن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه.. وقال السيوطي في مجال القراء: المراد أنهما سيشهدان على أن ذلك كمكتوب كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم. (7) وقال أبوشامة: وكان غرضهم أن لا يكتب إلاّ من عين ما كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا مجرد الحفظ، قلت أو المراد أنهما يشهدان على أن ذلك مما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم عام

وفاته. (8). وبعد أن اكتمل هذا العمل الجبار الذي أشرف عليه الصحابي الجليل زيد بن ثابت، تحت رعايةووصاية الخليفة أبي بكر؛ وبعد مراجعة دقيقة لآيات و سور القرآن، لاحظ، فيما رواه الطبري عن زيد بن ثابت، قوله:"لما كملت كتابة القرآن في المصحف قرأته فوجدت تفقد فيه آية 23 من سورة الأحزاب"من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا " فبحثت عنها عند المهاجرين بيتا بيتا فلم أجدها عندهم، ثم بحثت كذلك عند الأنصار، فلم أجدها إلا عند خزيمة بن ثابت الأنصاري، فكتبتها، ثم قرأت النسخة مرة أخرى، فوجدت تفقد فيها آيات من آخر سورة التوبة "لقد جاءكم رسول من أنفسكم... إلى: رب العرش العظيم: فبحثت عند المهاجرين فلم أجدها عندهم، ثم بحثت عند الأنصار فلم أجدها إلا عند خزيمة فأدخلتها، ثم قرأت ثالثا من أوله إلى آخره، فلما اطمأن خاطري أنه جامع مانع لا ينقصه شيء قدمت نسخة المصحف إلى أبي بكر فأثنى علي؛ فكانت عنده" (9)

وقد تمّ لأبي بكر جمع القرآن و توثيقه كله في سنة واحدة تقريبا، لأن فيما ترويه المصادر، أمره لزيد بجمعه كان بعد واقعة اليمامة، و قد حصل الجمع بين هذه الواقعة ووفاة أبي بكر. ولكن لم يمر هذا الأمر (توثيق القرآن) دون إثارة بعض الإشكاليات، إبان أو بعد ذلك، وخصوصا بعد ما روى زيد بن ثابت حادثة أنه لم يجد ما فقده في النسخة الأولية، إلا مع خزيمة الأنصاري. فانكب الدارسون على استفسار هذا الأمر وتبديد الغموض الذي اكتنفه، كما عمد إلى ذلك الزركشي، في رواية: فأما قوله:" وجدت آخر براءة مع خزيمة بن ثابت و لم أجدها مع غيره" يعني ممّن كانوا في طبقة خزيمة من لم يجمع القرآن.(10) ويبدو أن ذلك لم يشغل الدارسين القدامى ممن هم على شاكلة الطبري أو الزركشي وحسب، بل تعداه إلى الدارسين المحدثين، إذ أن منهجية كتابة القرآن في عهد أبي بكر، وإن كانت قد أرست قواعد علمية جديدة و مبتكرة عند المسلمين، إلا أنها أوقعت من خلال نص زيد بن ثابت -حول سورة التوبة وأبي خزيمة الأنصاري- الناس في حيرة من أمرهم: إذ كيف لم يجد زيد آخر سورة التوبة إلا مع أبي خزيمة ؟.

ويزول هذا الإشكال سريعا عندما يعلم القارئ أن غرض زيد:أنه لم يجدها مكتوبة إلا مع أبي خزيمة كما في قول السيوطي، نقلا عن أبي شامة قوله:"لم أجدها مع غيره أي مكتوبة مع غيره.(11). ويعلق صبحي الصالح على ذلك بقوله: وقد كان ذلك كافيا لقبوله إياها (أي مكتوبة مع أبي خزيمة) لأن كثيرا من الصحابة كانوا يحفظونها، ولأن زيدا نفسه كان يحفظها و لكنه أراد

ورعا و احتياطا- أن يشفع الحفظ بالكتابة، وظل ناهجا هذا المنهج في سائر القرآن الذي تتبعه فجمعه بأمر أبي بكر. فكان لابد لقبول آية أو آيات من شاهدين هما: الحفظ و الكتابة. (12)

ولم يتوقف العلماء المسلمون كثيرا في مجال التحقق و التمحيص عند كتابة وتوثيق القرآن الكريم لأن هذه المسألة كانت بالنسبة إليهم أمرا قد حُسم فيه منذ الكتابة الأولى للقرآن الكريم في عهد النبي صلى الله عليه و سلم. غير أنهم، وخلافا لما سبق، فقد قاموا بابتكار منهجية وقواعد صارمة في قضية توثيق الحديث النبوي الشريف هذه المرة.ويرجع الفضل في ذلك – أي في إرساء قواعد الإسناد- إلى أبي بكر الزّهري (ت عام124ه/742م) (13) الذي اهتم بسلاسل الأسانيد لعدد كبير من الأحاديث،وكان عليه وهو أحد التابعين أن يبحث عن أوائل التابعين و الصحابة الذين أدركوا الرسول عليه الصلاة و السلام، و سمعوا منه أو كانوا أصحاب هذه الأحاديث،أما دوره في ذلك فيكمن في أنه كان أول من أثبت الأحاديث في صورة مكتوبة.[14] ولقد انسحب هذا المنهج على بقية العلوم عند المسلمين، حتى أمسى علما قائما بذاته، لا يقترب عالم أو أديب أو مؤرخ من علم إلا وتسلح به ،إذ كانت الغاية من وراء ذلك هي جعل العلوم الإسلامية قاطبة خالية من كل ظن أو شبهة. أما فيما يخص بما نحن بصدده، وهو قواعد تحقيق المخطوط، فيمكن القول بكل ارتياح بأن منهجيته قد وُلدت من بطن علوم الحديث مثله في ذلك مثل بقية العلوم والفنون العربية الإسلامية ضف إلى ذلك ما اتسمت به طبيعة الكتابة ومذاهبها عند العلماء المسلمين،الذين كانوا يراجعون ما يؤلفونه من كتب علمية، سواء بالزيادة أو التنقيح. ومن ميزات التأليف عندهم أيضا، الاختصار والتفصيل إذ قلما نجد عالما أو مؤرخا لا يصدر كتابه مختصرا مرة و مفصّلا أخرى. ثم إنّ ما طبَعَ عملية التأليف من سمات مميّزة هي مجالس الإملاء التي كان يُنقل فيها الكتاب الواحد أكثر مرة واحدة، فيتعرّض النص إلى الزيادة والنقصان و التحريف.

وعليه، فإنه من الطبيعي أن يهتم العلماء المسلمون آنذاك بالتحقق و التمحيص فيما يُكتب ويُنقل من علم في شتى الميادين، حتى وصل بهم المقام إلى تأليف كتب في التحقيق والنظر، ضمنوها ملاحظات و آراء تحولت مع مرور الزمن إلى قواعد استلهمها المستشرقون الأوربيون في تصديهم لعملية تحقيق ونشر التراث العربي الإسلامي خلال القرن التاسع عشر الميلادي.

ومن تلك الأعمال يمكن ذكر ما يلي ،على سبيل المثال لا الحصر: - تقييد العلم للخطيب البغدادي المتوفى سنة463هـ/1071م.- تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم لابن جماعة المتوفى

عام 1273م.- المعيد في أدب المفيد و المستفيد لعبد الباسط العلموي المتوفى سنة981هـ/1573/.- الدرّ النضيد للبدر الغزيّ المتوفى سنة 1577م(15).

خطوات تحقيق النصوص العربية

لقد سبقت الإشارة إلى أن أسبق محاولات وضع قواعد وأصول لنقد النصوص العربية كانت للمستشرق الألماني برجستراسر ومحققين عرب من أمثال عبد السلام هارون وصلاح الدين المُنجد، إذ قام هذا الأخير مثلا بوضع قواعد نُشرت لأول مرة في مجلة المخطوطات العربية عام 1955، تمّت الموافقة عليها في مؤتمر المجامع العربية الذي انعقد بدمشق سنة1956، واعتبرها دليلا للمحققين في نشر التراث العربي الإسلامي. ولقد كانت هذه القواعد مستوحاة – إلى جانب تجربة المحقق الشخصية- مما وضعته جمعيةِ المستشرقين الألمان لنشر سلسلة النشرات الإسلامية التي كانت تصدرها" Bibliotheca Islamica "(16) والتي كانت تضم مجموعة هامة من المستشرقين من أمثال "كارل بروكلمان" صاحب تاريخ الأدب العربي، و"هلموت ريتر" مؤلف "مخطوطات تاريخية عربية في مكتبات اسطنبول."و غيرهما.

أمّا فيما يخص خطوات أو قواعد تحقيق النصوص العربية كما اتبعها العديد من المحققين البارزين، سواء كانوا عربا أومستشرقين، فإنها تتناول الكتب العربية القديمة مهما كانت الموضوعات التي تطرقها. وخلافا لما يعتقده البعض فإن التحقيق لا يعالج النصوص التي تركها أصحابها مخطوطة أو منسوخة باليد فحسب، بل يشمل أيضا كل أنواع الكتب العربية القديمة ومنها: – الكتب التي لم تُطبع بعد، أي تلك التي لا تزال في شكلها المخطوط. – الكتب التي تمّ طبعُها قديما ولم تخضع نصوصها إلى النقد و التحقيق، ولم يزوّدها أصحابها بالفهارس و الكشافات بأنواعها.. ويشمل هذا النوع كل الكتب العربية القديمة التي طُبعت بأوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر، أي بعد اكتشاف الطباعة،وهي كثيرة خصص لها بعض المستشرقين ببيليوغرافيات كاملة مثل تلك المشار إليها آنفا(17). – الكتب التي نشرتها المطابع العربية خلال القرن التاسع عشر في مصر ولبنان والجزائر، وخاصة تلك التي برزت إبان حُكم محمد علي لمصر (مطبعة بولاق). وما تمّ نشره على أيدي بعض المستشرقين الفرنسيين بالجزائر خلال القرن التاسع عشر.

– الكتب التي تمّ تحقيقها وطبعها من طرف المستشرقين والعلماء العرب المُحدثين، غير أنها بعد النشر كُشف عن نسخ قديمة من مخطوطاتها. ومن الخطوات العلمية التي درج عليها المحققون في تحقيق و نشر كتب التراث ما يلي:

أ- جمع الأصول: يؤكد كل من برجرستراسر في "أصول نقد النصوص ونشر الكتب" وفرانز روزنتال في "مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي" وفؤاد سيد في "الكتاب العربي المخطوط" في مسالة ضبط النص وتأديته،على السعي إلى معرفة نُسخ الكتاب المختلفة ومعرفة قيمتها العلمية و التاريخية وذلك عن طريق مراجعة البيبليوغرافيات القديمة منها و الحديثة مثل " كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون "لحاجي خليفة أو"تاريخ الأدب العربي" لكارل بروكلمان، او"تاريخ التراث العربي "لفؤاد سزكين. أو كل ما من شأنه الإسهام في التعرف على أصول النصوص وأصحابها مثل كتب التراجم العربية- وبعضها يتجه نحو الكتابة البيبليوغرافية مثل كتاب الديباج لابن فرحون وكتاب نيل الابتهاج لأحمد بابا التنبكتي وغيرهما. ويضاف إلى هذه المصادر أيضا، مصادر في غاية من الأهمية في هذا الباب، وهي الفهارس بأنواعها، سواء تلك التي نجدها بين طيات المصادر مثل "فهرسة ابن خير الاشبيلي" و "فهرسة ابن عطية الأندلسي" أو فهارس المكتبات مثل "نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا" لرمضان ششن و غيرها. و تكمن أهمية الخطوة الأولى في عملية تحقيق النصوص - وهي جمع الأصول من أجل ضبط النص وتأديته تأدية صحيحة- في جانبين هما:

الجانب الأول: مراجعة المصادر المذكورة للتأكد من صحة نسب المخطوطة لصاحبها، ومن ثمة التعرف - إن توفر ذلك-على جزء و لو يسير من حياته وعصره وتتلمذه على شيوخه وما إلى ذلك. - التحقق من صحة عنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه عن طريق المصادر البيبليوغرافية القديمة والحديثة المذكورة سابقا.- مقابلة نسخ الكتاب المختلفة بعد اعتماد أحد النسخ أصلا و إثبات نصها و إعطاء رموز لسائر النُسخ يشار إليها في الهامش لتحديد اختلاف القراءات بين النسخ والتصحيف والتحريف والخطأ، والاستغناء عن ذكر أوهام الناسخ. - ضبط النص وشكله وخاصة الأعلام والمواضع والمصطلحات والآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأبيات الشّعر، ويُشار في المقدمة إذا كان الأصل مضبوطا أو أن الضبط من عمل المحقق.

- تحديد مصادر المؤلف و معارضة النصوص التي نقلها على أصولها و يُشار في الهامش بإيجاز إلى ما فيها من زيادة أو نقصان. وإذ الم يُشر المؤلف إلى مصادره وتمكّن المحقق من التعرف عليها فيشار إلى ذلك أيضا .

وعلى المحقق أن يُورد أية إضافة عن صلب النّص سواء من المصادر أو يقتضيها السياق أن تكون بين قوسين معقوفين [..].كما يتطلب النص وتأديته تقسيم الكتاب إلى فقرات ووَضع علامات

الترقيم من نقط وفواصل و أقواس وعلامات تنصيص و تعجّب و استفهام، ورسم الكلمات بقواعد الإملاء الحديث من وضع الهمزات وإثبات أسماء الأعلام كما تُكتب اليوم.. (18)الجانب الثاني: تقدير قيمة كل نسخة من النّسخ وفق القواعد التي تمّ ضبطها من طرف جمهرة المحققين و العلماء وهي حسب الأهمية العلمية:

-إنّ أعظم النّسخ قيمة تلك التي كتبها المؤلف نفسه وعليها توقيعه، ويُطلق عليها النسخة الأم.- المخطوطة التي كتبها أحد طلاب المؤلف كما سمعها منه إملاء في حلقة الدرس أو بإشراف المؤلف نفسه، أو تلك التي يكون المؤلف قد صححها و أجازها.- المخطوطة التي كتبها عالم شهير أو كانت في حوزة رجل عالم، أو قد تداولها أكثر من عالم واحد وعليها تعليقاتهم.(19) – إن النّسخ الكاملة أفضل من النّسخ الناقصة، والنسخ القديمة أفضل من النّسخ الحديثة، والنسخ التي قوبل بغيرها أحسن من التي لم تقابل و هكذا...- النسخ المتأخرة المنسوخة عن نسخة المؤلف رأسا أو من نسخة من عصر المؤلف.

ومن الأمور الهامة التي يؤكد عليها مؤتمر المجامع العربية الذي انعقد بدمشق سنة1956 حول تحقيق التراث عدم جواز نشر كتاب عن نسخة واحدة إذا كانت له نسخ أخرى معروفة ، كما أن قدم النسخة ليس وحده مبررا لتفضيلها.

ب- **الهوامش و التعليقات:** تكمن أهمية الإحالات و التعليقات في الكتب التراثية المحققة في أنّها تخلع على النص المحقق طابع تأدية النص تأدية صحيحة. ثم إن هذه الإحالات والتعليقات، تظهر العمل العلمي الذي يُميّز بين محقق بذل المجهود العلمي المطلوب الذي يُسهم في إثراء النص، وبين محقق آخر. فتحقيق النصوص حسب بعض الدارسين المتمرسين "علم و صناعة و فنّ واصطلاح وممارسة هي التي تفاضل بين محقق و آخر.." (20). والسّبب في ذلك يرجع إلى أن التراث العربي الإسلامي تراث متنوّع بين الأصول والفقه والحديث والتاريخ و الجغرافيا و علم الكلام والأدب والشعر والطب والصيدلة والفلك وغيرها. فالذي ينكفئ على تحقيق مخطوطة في التاريخ لابد أن تكون له معرفة و ثقافة في التاريخ اطلاع واسع على مصادرها. وعلى محقق كتاب تراثيّ في الصيدلة أن يكون مدركا لاصطلاحات هذا العلم ومطلعا مصادره القديمة والحديثة كذلك.

والحقيقة أنه إذا كانت هناك بعض القواعد التي يجب إتباعها عند تحقيق أي كتاب مثل تخريج الأعلام والمواضع والبلدان وما إلى ذلك من أمور تسهم في عملية فهم النص، فإنّ لكل كتاب

طريقته الخاصة التي تفرضها ثقافة ومصادر المحقق في ميدان من ميادين المعرفة المختلفة في التراث العربي الإسلامي.

وقد تشتمل الإحالات والتعليقات بالإضافة إلى ما سبق ذكره، التحقق من الأبيات والشواهد الشعرية والآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة والأمثال الواردة في النص المحقق، وذلك بالرجوع إلى المصادر. كما تتضمن إحالات الكتاب أيضا المقابلات والتخريجات وفروق النسخ بين مخطوطة وأخرى..

ج-الكُشّافات: وهي ما يُطلق عليها أيضا الفهارس التحليلية والتي تعني ترتيب المواد ترتيبا مفصلا في شكل فهرست، وهو الأمر الذي لم يكن معروفا عند العلماء القدامى سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين (21) ذلك أن الحاجة إليها لم تبرز إلا بعد اكتشاف الطباعة في 15م. وتأتي الكشافات أو الفهارس التحليلية بعد الانتهاء من جمع الكتاب و تصفيفه في صفحات وتوضع حسب الموضوع المطروق:- فهرس الأعلام. - فهرس المواضع و الأماكن و البلدان. - فهرس للقبائل و الأمم و الفرق - فهرس لأسماء الكتب الواردة في النص. - فهرس المصطلحات. - فهرس للمسائل الفقهية(إذا كان الكتاب في الفقه). - فهرس للقوافي (إذا كان الموضوع في الشعر).- فهرس للأدوية (إذا كان الكتاب في الصيدلة)، و غيره من الفهارس أو الكشافات.

د- المقدمة: ويُقصد بها المقدمة العلمية التي يقوم المحقق بكتابتها بعد الانتهاء من النص دراسة وتحقيقا و طبعا، ذلك لأنه قد يحتاج إلى ذكر صفحات من الكتاب. وتتضمن المقدمة الإشارة إلى:

- أهمية الكتاب و الهدف من نشره. - موضوع الكتاب ومكانته بين الكتب ذات الموضوع الواحد. - نقول المتأخرين من الكتاب، وإلى أيّ عصر ظل الكتاب معروفا. - سيرة حياة مؤلف الكتاب:ثقافته وعصره، شيوخه و مؤلفاته، أهم المصادر التي ترجمت له.- مخطوطات الكتاب: ويتم الإشارة إلى المخطوطات المعتمد عليها في التحقيق وأماكن وجودها وأرقامها ووصفها المادي وتاريخ نسخها وما عليها من سماعات أو إجازات أو تملّكات أو توقيفات وتحديد النسخة التي اعتمدها أصلا و رموز جميع النّسخ التي قابل بها.- التحقيقات السابقة للكتاب (إن وُجدت) والتعليق عليها سلبا أو إيجابا.- المنهج الذي سار وفقه المُحقق في إخراج النّص و التعليق عليه.

د- ثبت المصادر و المراجع: ومثل أي عمل أكاديمي يجب على المحقق أن يُذيّل كتابه بقائمة بأسماء المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في كتابة المقدمة وتحقيق النص وتأديته مرتبة على أسماء المؤلفين، مشيرا فيها إلى عناوين الكتب الرئيسية، فالعناوين الفرعية، تليها الطبعة، البلد أو

المدينة التي طُبع فيها الكتاب، المؤسسة أو دار النشر، سنة النشر، عدد صفحات المصدر أو المرجع. وهكذا فإن عملية تحقيق النصوص ونشر الكتب التراثية من الأعمال الجليلة و المضنية في أن واحد لا يقربها إلا من يتسلح بالصبر والجَلَد، ليس في عملية التحقيق ذاتها فحسب، بل أيضا في رحلة التفتيش عن المخطوطات و مشاق التنقل بين المكتبات الخاصة و العامة.

والذي يعرف الحالة والأسلوب الذين تُحفظ بهما المخطوطات العربية الإسلامية في الجزائر وبقية الدول العربية، يُدرك أنه أمام معضلة لا حلّ لها إلا بخلق إستراتيجية حقيقية للتكفل بإشكال المخطوط العربي الإسلامي والمكتبة العربية عموما.

الهوامش و التعليقات:

*- الكوديكولوجيا مصطلح من وضع الفيلولوجي " ألفونس دان Alphonse DAIN"خلال النصف الأول من القرن20. و كان الهدف من وراء وضع هذا المصطلح هو أن علم دراسة و تحقيق المخطوطات أوسع وأرحب من المصطلح " الفيلونوجيا Philologie "أو علم تحقيق النصوص، الذي شاع خلال القرن 19 بأوروبا و بألمانيا على وجه الخصوص.
وكوديكولوجيا من الأصل اللاتيني Codex الذي يعني حرفيا قانون تركيب أو خلط الأدوية،أما المعنى الاصطلاحي هو التقنية التي وصل إليها المهتمون بالكتاب في أوروبا خلال القرن الثالث الميلادي ، عندما غيّروا بطريقة ثورية من الشكل التقليدي للكتاب الذي كان عبارة عن صحيفة من ورق البردي أو الرّق، ملفوفة ذات عرض يصل إلى 24 سم و طول يفوق 5 أمتار نحو الشكل المعروف الآن.و في هذه الفترة أيضا بدأت المصطلحات المعروفة في ميدان الكتاب تبرز كبديل للمصطلحات القديمة مثل volumen أي مجلد الذي يحوي كراريس....المرجع:
Jean-FrançoisILMONT,le livre et ses secrets.Louvain:presses universitaires de Louvain 2003,p.26-29.

[1]- Robert MATHEU, l'imprimerie: une profession,un art.Paris:éd. Musin-Dunod, 1979,p.24.

[2] – للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع راجع: غوستاف لوبون في حضارة العرب ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة:مطبعة الاحلبي وشركاهن1969، ولويس غاردي في : la cité musulmane:vie sociale et politique.Paris:librairie philosophpique, 1969.

[3] -Albert LABARRE, histoire du livre. Paris:presses universitaires,1985,p.67
و في هذه الأثناء (القرن15م) تمّ تحقيق ونشر الأعمال الكلاسيكية الهامة مثل أعمال أرسطو وسيشرون وفيرجيلوس ، فنشر للأول 165 طبعة محققة و مشروحة، وللثاني 332 طبعة .أما الثالث وهو فيرجيلوس فقد نشرت له160طبعة...

[4] -Ibid, p.68.

[5] – كانت أسبق المحاولات في هذا المجال هي محاولة برجستراسر(1886-1946)الذي ألقىمحاضرات على طلبة الدراسات العليا بقسم اللغة العربية بجامعة القاهرة عام 1931، نشرها عام 1969 الدكتور محمد حمدي البكري تحت عنوان" أصول نقد النصوص و نشر الكتب "ثم وضع بلاشير و سوفاجي قواعدا لنشر و ترجمة النصوص العربية عام 1945 بعنوان:" Règles pour éditions et traductions des textes arabes "

[6] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن،تحقيق يوسف عبد الحمن المرعشلي،بيروت:دار المعرفة،1994،.ج1، ص.326 .- مسند الإمام ابن حنبل،تحقيق أحمد محمد شاكر،ط3. القاهرة: دار المعارف،1949، ج1، ص13.- السيوطي، الإتقانفي علوم القرآن،ط4،بيروت:دار المعرفة،1978، ج1، ص76.

[7] -السيوطي، الإتقان، ج1، ص77.

[8]-السيوطي، المصدر نفسه، ص100- و راجع في ذلك أيضا محمد حميد الله، تدوين القرآن الكريم و تراجمه. في كتاب الأصالة". ج1، الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي. الجزائر. 1981،ص98.

[9] -الطبري،جامع البيان في تفسير القرآن ،بيروت:دار المعرفة،1980 ج1. ص2.

[10]- الزّركشي، البرهان. ج1. ص3.

[11] – السيوطي، المصدر السابق، ص101

[12] – صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن. ص75. (كما يذكر الزركشي في بيان من جمع القرآن حفظا من الصحابة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: وفيما يذكر من جمع القرآن حفظا و هم: أربعة كلهم من الأنصار : أبي بن كعب، و معاذ بن جبل، و زيد بن ثابت، و أبو زيد (أحد بني عمومة أنس بن مالك في تتمة الحديث).. غير أن من الدارسين ممن يقول أن حفظة القرآن الكريم، مجتمعا، يتعدى هؤلاء الأربعة بكثير..(البرهان..ج1. ص334.. و راجع أيضا:ابن النديم في الفهرست، ص42.

[13] – الحقيقة أن هذه المسألة طويلة و متشعبة تحتاج لوحدها مقالة مفصلة.لكن ما يمكن تسجيله في هذا المقام أن شخصيات عديدة شاركت في توثيق الحديث النبوي الشريف تجميعا و تأسيسا لمصطلحات علوم الحديث، ابتداء من الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز(97ه/714م) و غيره من أمراء الأمصار مثل عبد العزيز بن مروان (ت سنة85هـ).-وأبوبكر محمد بن حزم (ت 120هـ)...

[14] – للتوسع في هذا الموضوع راجع: السمعاني، أدب الإملاء و الاستملاء.بيروت: دار الكتب العلمية،1981ص.ص:4-11.

– الخطيب البغدادي ، تقييد العلم، ص. ص :29-31.

[15] -يبدو أن القواعد التي ضبطها الخطيب البغدادي في مؤلفه" تقييد العلم" و التي استلهمها العلماء الذين أتوا بعده،كانت ضمن إستراتيجية عامة لا تخدم تقنية النسخ و الكتابة فقط بل تعدوها إلى طرائق التأليف عامة، و الغاية منها تحقيق أهداف منها:1- التقليل من الوقوع في أخطاء القراءة المؤدية إلى اللبس و الإبهام.2- إن عملية النسخ و ما تستدعيه عملية التدوين ذاتها ، كان من الشساعة و الشمول، ما دفع بصاحب هذه القواعد إلى ضبط عملية الكتابة و خلق نوع من المعايير تسهل نشر المعرفة..يقول البغدادي :" ..و على الناسخ أن يقابل كتابه بأصل صحيح موثوق به، فالمقابلة ضرورية للكتاب الذي يرام النفع به،وإذا صُحح الكتاب بالمقابلة "لى أصل صحيح أو على شيخ ، فينبغي أن يعجم المعجم، ويشكل المشكل ويضبط الملتبس و يتفقد مواضع التصحيف....".و لقد وضع البغدادي من القواعد ما يدخل في باب التوثيق وباب الإسناد و الاقتباس و الاختصارات و الحواشي و غير ذلك، وهو الأمر الذي يؤكد أننا أمام العمل الأساسي الذي ألهم المحققين قواعد لتحقيق و النشر، سواء كانوا مستشرقين أو عربا..

[16] – نشر بروكلمان عمله لأول مرة بين سنتي 1898 و1902 في مجلدين كبيرين، ثم أعاد نشرهما بين سنتي 1937 - 1938، بعدما تمكن من جمع مادة غزيرة حول الموضوع.. وفي سنة 1942 أصدر ملحقا ثالثا خصصه للأدب العربي الحديث. أما المؤلف الثاني وهو" هلموت ريتر "فقد اهتم في إطار الجمعية المذكورة بكل ما له علاقة بالمخطوطات العربية في تركيا، وقد قامت الجامعة الأمريكية ببيروت بنشر عمله في سنة 1958... ولقد ظهرت قبل هذه الفترة أيضا، أي مع نهاية القرن الثامن عشر و بداية القرن التاسع عشر، إسهامات إستشراقية أخرى تمثلت في "Bibliotheca Arabica " التي قام بإنجازها المستشرق " شنورر" باللغة اللاتينية بين سنة 1796 و1810، حيث أحصى كل المؤلفات العربية التي طبعت بأوروبا ابتداء من عام 1505 على سنة 1810.، وقام بترتيبها في سبعة أقسام موضوعية تبدأ بالنحو ثم التاريخ فالشعر..مع كشاف مرتب ترتيبا زمنيا. راجع:

J.D.Pearson,in encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition.Paris,Leiden:G.P.Maisonneuvve & Larose,1991, Tome III,p.p:1233-1234.

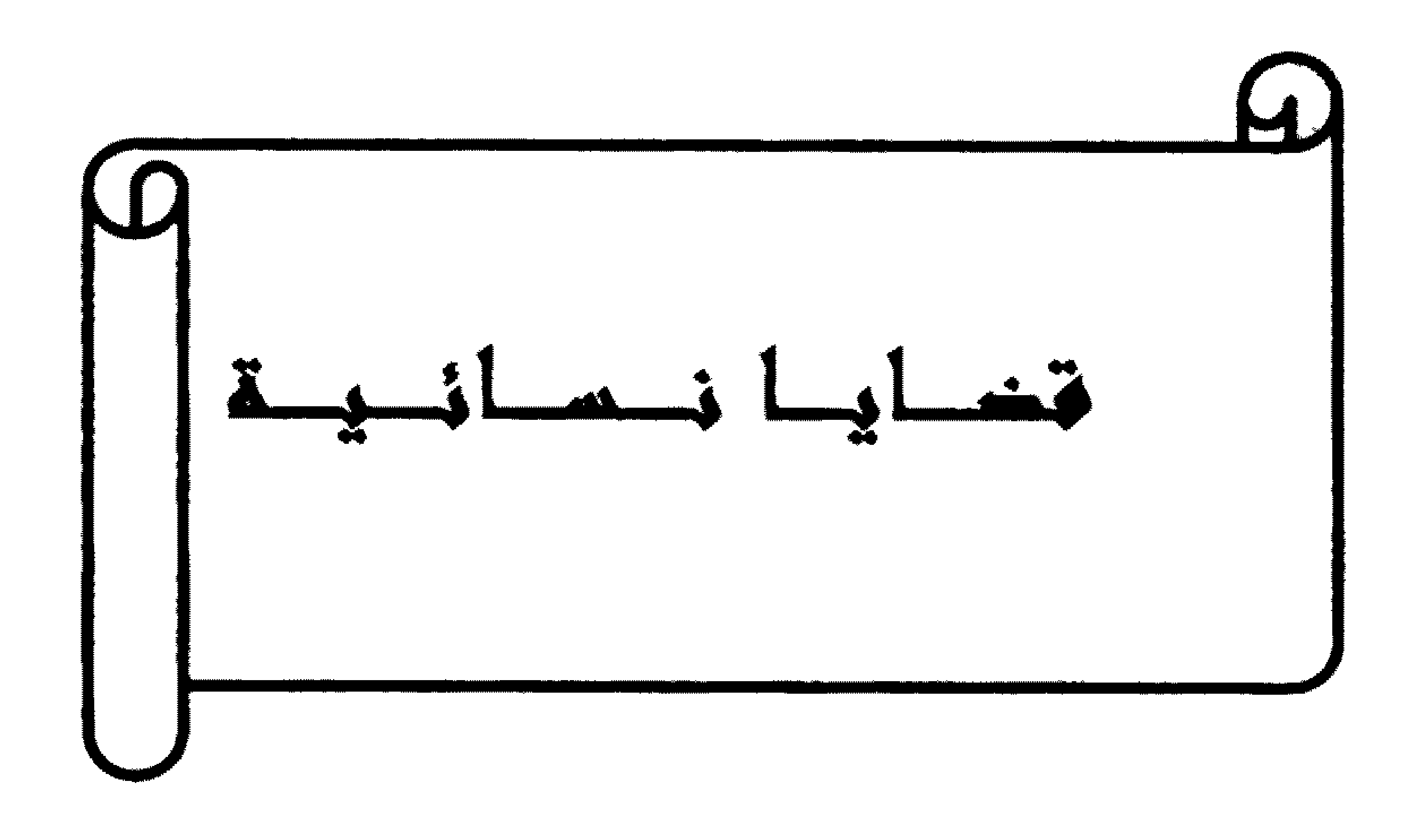
[17]– قام العديد من المستشرقين بإنجاز أعمال بارزة في هذا الميدان مثل عمل "شنورر Schnurrer " الموسوم بـ"Bibliothéca Arabica" ، و لعمل الضخم الذي قام به المستشرق الفرنسي "Victor Chauvin "في إثني عشرة مجلدا أطلق عليه عنوان:" Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885 "

[18] – أيمن فؤاد السيد، الكتاب العربي المخطوط: علم المخطوطات،ج2،القاهرة: الدار المصرية اللبنانية د.ت،ص.550.

[19] – راجع ذلك فيما كتبه فرانز روزنتال في مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة أنيس فريحة، ط.3،بيروت:دار الثقافة ، 1980، ص.ص:62-64.

[20]– أيمن فؤاد سيد ، المرجع السابق،ص.553.

[21]– يذكر المستشرق فرانز روزنتال أنه أخذ يظهر عند العلماء المسلمين في العصور المتأخرة ما يشبه الفهرست،فيذكر أن الذهبي أعدّ فهرسا بأسماء الأعلام الواردة في كتاب ابن حبّان " الثقات"، وكذلك وضع نجم الدين بن فهد(ت سنة1480م) فهارس لكتاب أبي نعيم "حلية الأولياء" و لكتاب ابن أصيبعة" عيون الأنباء" وغيرها من الكتب..المصدر،ص.112.


قضـايـا نـسـائـيـة

جوانب من زينـــــة المرأة
في المغرب الوسيط

*فقادي الحسين

من نافلة القول تعداد صعوبات البحث في موضوع زينة المرأة في العصر الوسيط،خاصة أن عالم النساء يشكل مجالا معتما للغاية بالنسبة للمؤرخ، حيث لا يمكن استبصار بعض جوانبه إلا داخل الشرائح العليا للطبقة الارستقراطية (1). ومع ذلك سنحاول ملامسة بعض جوانب زينة المرأة في هذا العصر،اعتمادا على بعض تأليف الاستغرافيا العربية، التي لا تكاد تخلو من الإشارات إلى ما تميزت به نساء المغرب من جمال طبيعي تجاوزت شهرته حدود البلاد، منذ قدوم العرب كغزاة مجاهدين.لقد ذكر الرواة أن عقبة بن نافع أخرج من بلاد سوس سبايا لم ير مثلهن حسنا وتماما(2). وكان الناس في المشرق يتهافتون عليهن، حتى أن الواحدة منهن قد بيعت بألف مثقال وأكثر(3). وبما أن الجمال كان فيهن أوفر والحسن أتم، فقد كن من المولدات"كالتي استو لدهن بنو العباس وغيرهم"(4). إلى جانب الجمال الطبيعي تمتعن بالقوة البدنية(5). وقد شكلت صحة البدن إحدى اهتمامات المرأة في هذا العصر،لقد ذكر الإدريسي في نزهته(6). أن نساء سجلماسة كن يستهلكن الحردون(حيوان اقزيم بالأمازيغية) من أجل سمنة أبدانهن. جاء في مدخل ابن الحاج أن بعض النسوة "يأكلن مرارة الأدمي لأجل أن من استعملها منهن يكثر أكلها وقل أن تشبع فتسمن بسبب ذلك على زعمهن"(7). بل إن بعضهن يفطرن في شهر رمضان بدون عذر شرعي و ذلك لخوفهن من الهزال.(8) ويرجع المؤلف هذا الإصرار على البدانة لاعتقادهن "أن ذلك يزيد في حسنهن وتغتبط الرجال بهن"(9). والغالب على الظن أن هذا حال معظمهن لأن هذا الاعتقاد وليد الذهنية الذكورية السائدة في المجتمع، وهي التي جعلت المرأة تتأقلم مع رغبات الرجل؛ الذي فضل الجسد المكتنز. وقد وجدنا مصدقا لذلك في بعض نصوص أدبيات العصر التي عكست هذه الذهنية "كمقامة الافتخار"للكاتب عبد المهيمن الحضرمي، حيث تفتخر المرأة البدينة على النحيفة بجاذبية مفاتن

* أستاذ باحث من الدار البيضاء

جسدها، التي تغنيها عن التزيين والحلي، وتقتنص بها قلوب الرجال دون اللجوء إلى حيلة ما.(10) كما جسدها بعض الكتابات الاروتيكية(11).لاغرو فهذه الأفضلية من الناحية البدنية كانت شائعة عند الرجل في هذا العصر وربما في العصور التي تليه، وبما أن المرأة كانت تابعة له اقتصاديا واجتماعيا فإنها كانت خاضعة لهذا التصور الرجولي بخصوص مواصفات الجسد الأنثوي.

ومن ناحية أخرى اعتنت المرأة بنظافة هذا الجسد داخل حمامات خاصة في البيوتات الغنية(12) أو في الحمامات العامة،(13) رغم خضوعها لضوابط الأحكام الفقهية حيث "لا تدخل المرأة الحمام إلا من علة."(14) أو إذا دخلته فليكن بمئزر.(15) ولاحظ أحد المؤرخين(16) أن النساء إذا خرجن إلى الحمام يحجبن وجوههن لدرجة أنها لا ترى. وفي الحمام استعملن مختلف أدواته كالمشط والنشفة،(17) وكانت بعض النشافي ذات رائحة طيبة.(18) وكانت المرأة تغسل شعرها من الحناء في الحمام(19) وحملت النساء إليه مختلف المساحيق،حيث يقمن بدلك البدن وتنقيته بالنورة (20) وبعدها بذهن قد طبخت فيه ضفادع أو عطاية أو مرارة الأرنب ويغسل بالشب والبورق والعصف ثم الصابون(21) ثم بعد ذلك يجول الماء في صفحة السحنة الفضية على حد تعبير لسان الدين بن الخطيب(22) وبعد الفراغ من الغسل يرتدي بعضهن أفخر الثياب وأنفس الحلي للتباهي بها(23) ومما هو جدير بالذكر أن للحمام أهمية كبيرة في الحياة اليومية للمرأة باعتباره أيضا وسيلة لتامين طهارتها من اجل القيام بشعائرها الدينية.لكن زينتها ارتبطت في الغالب بالمناسبات أكثر من كونها كانت يومية،ويؤكد ذلك مارواه ابن الحاج (24)، في هذا الصدد حول قعود المرأة في البيت تاركة زينتها مهملة نظافتها،وإذا عزمت إحداهن على الخروج تنظفت وتزينت ولبست أحسن ثيابها وحليها. وأكثر المناسبات الاجتماعية التي تبرز فيها المرأة زينتها بكل بهاء هي الأعراس، التي تستدعي في بعض المدن العريقة في المدنية الاستعانة بخدمات نساء محترفات.(25) بينما تميزت زينة بدويات الصحراء بالبساطة: فقبل أن يزفن إلى أزواجهن يخضبن وجوههن وصدورهن وأذرعهن وأيديهن إلى رؤوس الأصابع بالحناء(26). ومن عادات الزينة عناية النساء بشعورهن. فقد اعتبر البعض(27) أن "كمال الحسن في الشعر"وكان يثير نظر الرجال:لقد رأى الأمير المرابطي ابن أبي بكر بن إبراهيم زوجة ابن عمه تمشط شعرها قرب خبائه،فاشتغلت نفسه بها لحسنها وأرغم أنفه على الرحيل بعيدا عنها إلى سجلماسة(28). ونظرا لأهمية الشعر في عالم الزينة كانت تستخدم عدة مواد تجعله أكثر حسنا،ومنها زيت الأركان الأكثر استعمالا من طرف نساء المصامدة فقد ذكر الإدريسي في نزهته (29) أنهن "يدهن به رؤوسهن على المشط فتحسن شعورهن وتطول

وتتكسر ويمسك الشعر على لونه من السواد." نستشف من هذا النص أن من بين المواصفات المطلوبة في شعر المرأة أن يكون طويلا، أسود اللون. وهذا ما أكدته شهادة مؤرخ(30)–جاء بعد صاحب النزهة بعدة قرون– حول شعور نساء فاس اللائي"يتخذن ضفائر طويلة، تدور ثلاث أو أربع مرات حول رؤوسهن."ويظهر تفضيل الشعر الأسود من خلال أدبيات العصر(31) وخاصة في شعر شعراء الغزل:فأبي الربيع سليمان الموحدي، مثالا لا حصرا، أحب في المرأة الشعر الفاحم، بينما فضل بعض شعراء الأندلس كابن حزم، الشعر الأشقر.(32) ومما لا شك فيه أن النساء تفنن في تصفيف الشعور بأشكال مختلفة:كان بعضهن يتمشطن الميلاء(وهي مشطة البغايا) أو يجمعن شعورهن على رؤوسهن كأسنمة الإبل،وقد نهى الفقهاء عن ذلك.(33)

وثمة معالجات أخرى تخص زينة الوجه كالتكحل، حيث كانت المرأة تتعهد عينيها بالكحل الذي كان يُحمل إلى فاس وغيرها من مناجم القصير بالصحراء (34). وكان استعماله من المستحبات التي جاء بها الإسلام حتى أن من الأوصاف غير المستحسنة في المرأة "أن تكون ملداء، مرهاء ليس في عينيها كحل."(35) بالإضافة إلى التكحل زينت النساء حواجبهن.(36) وذكر الوزان(37) أن الأعرابيات كن يصبغن حواجبهن كاملة بمادة مصنوعة من عتن اللوز العصفة والزعفران، ويرسمن بين الحاجبين شكلا مثلثا، كما كانت المرأة تحمر الخدود(38) وفي الغالب ما كانت تستعمل غاسولا خاصا لتخضيب الخدين بالحمرة(39). أما نساء الأعراب فكن يرسمن في وسط خدودهن زينة مستديرة الشكل.(40) إلى جانب الكحل يعد السواك من الوسائل المتداولة بكثرة في مظاهر زينة المرأة، التي تطابق وجهة نظر الشرع وتقاليد المجتمع. فقد قيل" خير النساء الخفرة العطرة والمطرة"(41) وثمة من أباح الإستياك بقشر الجوز في شهر رمضان(42) واستعملت المرأة السواك من أجل نصاعة الأسنان(43) التي يجلونها بالأشنان أيضا(44) ومن المعلوم أن المسواك يصبغ اللثة والشفاه بلون يميل قليلا إلى الدكنة، فتبدو الأسنان اللؤلؤية ناصعة البياض مما يجعل ابتسامة المرأة المَطِرة أكثر عذوبة. والمساوك التي تجعل الفم عذبا والرائحة عطرة، لا تكون محلا استحسان في النظر فحسب بل وفي الشم أيضا.

وكانت المرأة تعتني بزينة بقية أطراف البدن: اليدان والرجلان بالحناء، المادة التجميلية الأكثر استعمالا في شتى الأزمنة(45)، ولدى الشرائح الاجتماعية ،بما فيها نساء التصوف. ويؤيد ذلك ما رواه ابن الزيات(46) عن إحداهن في سن الكهولة كانت تخضب الرجلين بالحناء. والغالب على الظن أن هذا كان ديدن معظم النسوة.بينما تأنقت المرأة الحضرية–لا سيما في فاس– في نقش

الأيدي والأرجل(47) وصباغة الأظافير بالحناء(48). ألا يعد النقش تحايلا على الوشم؟ ولا تكتمل زينة المرأة إلا باستعمال العطر، لأنه يجعل الجسم حسن الشم فضلا على حسن الرؤية. ومن أنواعه التي تجلب إلى فاس العطر الهندي.(49) وقد يكون العطر عبارة عن أخلاط تستعمل للدهن أو اللطخ على الجسم أو على جزء منه،لإزالة رائحة الإبطين(50) أو ذرور مطيبة لتعثين الثياب(51) أي لنشر العبير فيها.وكان الفقهاء يستنكرون خروج المرأة وقد تضمخت بالطيب .والدليل على ذلك ما جاء في شهادة ابن المناصف(52) الذي اعتبر النساء مصدر إثارة لتبرجهن"بأنواع الزينة البادية وأسباب التجمل الظاهرة على حال اختيال في المشي واستعمال منتشر الطيب".

وتدل نصوص في أدب الحسبة(53) على مدى ارتباط الزينة ومختلف وسائلها بانتشار الجواري التي كانت تعج بهن أسواق الغرب الإسلامي،فقد كن يخضعن لمختلف المعالجات التجميلية قبل العرض، لكي يحسن في عين الشاري. ومما لا شك فيه أن دخولهن بيوت أسيادهن الأغنياء، وهن ما عليه من زينة وإثارة كانت تثير غيرة نساء الدار وضرائرها.فيزداد إقبالهن على التزيين لكسب سباق المنافسة على عرش الجمال والأنوثة.لاسيما أن موادها المتداولة كانت تزخر بها أسواق الحواضر.(54) كما تناغين في استعمال أدوات التجميل من ذهب وفضة (المكحلة والمرآة...)(55) ولم نعثر على ما يشير إلى المدة الزمنية التي كانت تقضيها نساء تلك البيوت الميسورة في تزيين أنفسهن لاجتذاب رجالهن وأسر قلوبهم،لا سيما أنهن يملكن خادمات لانجاز أشغال البيت اليومية؟.

إلى جانب الجمال الطبيعي اهتمت المرأة بالحسن الذي له علاقة بمصنوعات مادية كاللباس(56) والحلي، وكل ما يزين به من مصنوعات معدنية أو الحجارة الكريمة،وهي تثير الإعجاب، وتجعل الهيئة في منتهى الطلاوة والحسن. ويعد الحلي من مظاهر الزينة التي لا تقل قيمة جمالية عن اللباس والتجميل في إبراز رونق المظهر الأنثوي الجميل.

يمكن تقسيم الحلي إلى حلي الرأس كالتيجان والأقراط، وحلي العنق والصدر كالعقود والقلائد، وحلي اليد كالخواتم والأساور، وحلي الوسط كالنطق، وحلي القدم كالخلاخل:

* حلي الرأس : استخلص دوزي(57) من كلام ابن بطوطة أن نساء المغرب استعملن "الاخروف أو الاخروق" وهي نوع من تيجان الرأس مصنوعة من الذهب ومرصعة بالأحجار الكريمة ،ويؤيد ذلك ما رواه مار مول(58) عن حلي فاخرة من الذهب و الفضة مرصعة بالأحجار الكريمة ،كانت

نساء فاس يضعنه على رؤوسهن .ومما لا شك فيه أن هذا النوع من الحلي كان يستعمل من طرف نسوة الأسر المترفة في الحواضر الراقية.

ويمكن تقسيم معا ليق الأذن إلى قسمين: أقراط البدويات، وهي في الغالب الأعم من فضة أو من معادن أرخص؛ وأقراط الحضريات، وهي ذهبية عند الميسورات وفضية لدى النساء الأقل يسرا،وقد وجدنا مصداقا لذلك فيما ذكره الوزان (59) حول استعمال نساء أوفر حظا في بعض البوادي لأقراط فضية ضخمة، بينما كان حظ نسوة العامة الفقيرات في أقراط من حديد أو نحاس في أحسن الأحوال. أما أقراط نساء المدن كفاس فكانت كبيرة، ومن ذهب وحجارة كريمة،(59 مكرر) وهي عبارة عن أنصاف دوائر مصنوعة بدقة من الذهب والفضة لها خيوط منتظمة بالأحجار الكريمة ،ونظرا لثقلها فإنها تربط بشريط من حرير في أعلى الرأس.(60)

• حلي العنق: كانت المرأة تزين عنقها بالسلك، وهو خيط ينظم فيه الخرز أي فصوص من حجارة نفيسة.(61) وقد جاء ذكره في كتاب التشوف(62)، حيث أهدى أحدهم سلكا بقيمة خمسمائة دينار لابنة عمه العروسة. والسلك من الحلي التي تزين عنق الصبيات أيضا.(63) وتحلت نساء تامسنا بالعقيق الأحمر في عنقهن.(64) بينما كانت نساء مراكش يزين العنق بكمية من الدرر والجواهر.(65)

• حلي اليد: تشمل الأساور والخواتم، وتختلف حسب طبيعية معدنها وكيفية صنعها.كانت نساء أهل اليسار في فاس يضعن سوارا من ذهب في كل معصم تبلغ قيمته مائة مثقال (350غرام). أما الأقل يسرا فكن يستعملن اساورفضية(66) قيمتها عشر مثاقيل أو إثنى عشر مثقالا.(67) وعلى غرار الفاسيات تحلت المراكشيات بعدد من الأساور الملولبة والمنبسطة الذهبية أو الفضية .(68) في حين كانت أساور وخواتم البدويات في أحسن الأحوال من فضة،(69) بينما استعملت المعوزات خواتم من حديد أو نحاس.(70)

• حلي الوسط: وتشد به المرأة وسط قامتها .ذكر أحد المؤرخين(71) أن الأعرابيات وبعض الفاسيات وجميع البربريات يتمنطقن بنطق من الحرير والصوف بأهداب طويلة في أطرافها، تدار مرتين ثم تسدل في الأمام على شكل قنزعات ،مما يعد زينة كبرى في تلك البلاد .وثمة نطق فضية وذهبية تعرف بالمضمات(72).

• حلي القدم: اقتصرت في الغالب على الخلخال، حيث كانت نساء العامة في البوادي والحواضر يضعن في أرجلهن خلاخل من فضة(73) كان بعضها أغلظ بكثير من أساور اليد.(74) وكان بعض النساء أثناء خروجهن يجعل الخلخال فوق السراويل لكي يظهر.(75) بل قد يضربن برجلهن فيسمع له حس، وهذا مخالف لما جاء في القرآن الكريم "ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها إلى قوله تعالى ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن."(76)

لقد شكلت الحلي عند بعض النساء وسيلة للتباهي والتظاهر بالثراء، ونظرا لقيمتها المالية كانت تخزن في خزائن أو صناديق، عرفت في بعض النوازل ب"المنشار".(77) وكانت عرضة للسرقة.(78) وقد سجل مؤرخون(79) إقبال الناس في فترات الازدهار على اقتناء الحلي من الذهب والفضة وعلى الزينة والترف... وتجدر الإشارة إلى أن اليهود قد اختصوا بصياغة وبيع الحلي في المدن(80) وفي البوادي(81) وقد فسر الوزان ذلك بأن المسلم لا يمارس مهنة صائغ لأن بيع المصوغات الذهبية والفضية بسعر يفوق قيمتها يعتبر ربا.

ومجمل القول، أن الحلي تعد إلى جانب الجاذبية الجمالية وسيلة للإذخار المالي، كما لا تخلو من دلالات سوسيو ثقافية كتحديد المكانة الاجتماعية والانتساب لجماعة ما، والتظاهر بالثراء وتكتمل قيمة الحلي بالاندماج المتناسق بين كافة الوظائف الجمالية والثقافية للزي والزينة في أشكالها(82) المختلفة.

هــوامــش

1 – Georges Duby – Bronislaw Geremek : Passions communes . Paris 1992 p 82

2- البكري :المغرب في بلاد افريقية و المغرب. دار الكتاب المصرية .د.ت.(ص:162)

3-ابن عذاري المراكشي:البيان المغرب ج: 1 ج.س.كولان و ليفي بروفنسال بيروت 1983 ط.3 صص27-52

النويري:من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب. تح : ذ.مصطفى أبو ضيف.البيضاء 1985- ص:1992

4-ابن حوقل:صورة الأرض. بيروت 1979. ص.ص:94-95

5-البكري:م.س. ص140

6-الإدريسي"المغرب العربي "من كتاب نزهة المشتاق تح : محمد حاج صادق .1983. ص:77

7-ابن الحاج :المدخل إلى تنمية الأعمال ...ج.2 ص64

8-نفسه. ص60

9-نفسه ص66

10-عبد الله كنون:النبوغ المغربي. ج.2 بيروت 1961 ص180

11- 'Abou Abdallah Mohamed AlNafezawi

La Prairie parfumée où s'ébattent les plaisirs Ed. Phébus Paris 1976 P.99

12-العمري : مسالك الأبصار في ممالك الأمصار تح أبو ضيف احمد.البيضاء 1988 ص118

13-الحسن الوزان :وصف إفريقيا ج.1 تر.م.الأخضر الرباط الرباط 1980 ص.181

14-شهاب الدين القرافي "الذخيرة " تح: م. حجي بيروت 1994 الجزء 13 ص268

15-أمر القاضي أبو البركات (ت 771ه) بسجن امرأة دخلت الحمام غير مؤتزرة . أنظر كتاب العباس بن إبراهيم "الأعلام بمن حل مراكش و أغمات من الأعلام " ج. 4 ص435

16-مرمول كربخال: إفريقيا ج. 2 تر. الأساتذة:حجي، الأخضر، التوفيق، بن جلون.الرباط 1989 ص57-141
17-ابن الخطيب "الإحاطة في أخبار غرناطة " تح. محمد عبد الله عنان المجلد 4 القاهرة 1977 ص18
18- ابن الخطيب "معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار " تح.محمد كمال شبانة الرباط 1977 ص82
19-العباس بن إبراهيم (م .س) .الجزء 1 صص273-274
20- ابن الخطيب "نفاضة الجراب..." يتح:ذة السعدية فاغية ج. 3 البيضاء 1989 ص211
21- السقطي "في أدب الحسبة" تح. ج. س .كولان و ليفي بروفنسال باريس 1931 ص51-52
22-ابن الخطيب (م .س) ص 24.أنظر رسالته إلى ابن خلدون .
23-ابن الحاج (م.س)ج .2 ص173
24-ابن الحاج :ج 1 صص244-2 45
25-يطلق على الواحدة منهن ((النكافة)) .ربما يعود أصل الكلمة إلى النقاف أي ذو تدبير ،أنظر لسان العرب . و حول زينة العروس الفاسية على يد ((النكافات)) يمكن الرجوع إلى الوزان (م.س) ص200 و روجي لوطورنو "فاس قبل الحماية "ج.2 بيروت 1986صص753-754
26-الوزان ص.52
27 أبو منصورا لثعالبي في كتابه "فقه اللغة » قال:"كمال الحسن في الشعر".أورده أبو عبد الله محمد التجاني في كتاب "تحفة العروس و نزهة النفوس " طبعة تجارية .
28-ابن الخطيب "الإحاطة..." المجلد الأول ط.2 القاهرة 1973 ص405
29-الإدريسي (م.س) ص.81
30-مارمول (م.س) ص176
31-ابن الخطيب "نفاضة..."(م.س) ص215
32-عباس الجراري "الامير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي " البيضاء 1984 ص190
33-ابن الحاج "المدخل..." ج. 1 صص242-243
34-الوزان "وصف إفريقيا الجزء 2 ص131
35-أنظر الحديث النبوي في "تحفة العروس..." ص266.الملداء التي ليس في أطرافها حناء.
36-ابن الحاج "المدخل..." ج. 2 ص167 .أمر ابن الحاج الزوج أو الوالي بمنع النساء من تزيين الحواجب بما يمنع وصول الماء إلى البشرة.
37-الوزان ج.1 ص.52
38- نفسه ص200
39-السقطي (م.س) ص50
40-الوزان (م.س) ص52
41-ابن سيدة «المخصص "السفر الرابع بيروت د.ت. ص54 .الخفرة التي تستحي أشد الحياء ،والمطـرة من النساء:المعتادة السواك.
42-المقري " أزهار الرياض في أخبار عياض " تح .ذ .عبد السلام الهراس و ذ .سعيد أحمد أعراب .ج.5 المحمدية 1980 ص50
43-ابن الخطيب "وفاضة..." (م.س) ص211
44-السقطي (م.س) ص52
Michèle Maurin Garcia Le Henné Plante du Paradis Eddif 1992 P.37-45
46-ابن الزيات "التشوف إلى رجال التصوف " تح.ذ.احمد التوفيق البيضاء 1997 ص237
47-الوزان (م.س) ص200
48-مارمول (م.س) ص177
49-عبد الواحد المراكشي "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" بيروت 1998 ص257
Alnafezawi op. cit P 252 -50
51-السقطي (م.س) ص52
52- مارية خيسوس فيغيرا : صورة من الحياة اليومية في العدوتين من خلال كتاب " تنبيه الحكام " لابن المناصف . ترجمة حسن الوراكلي مجلة المناهل العدد 38 دجنبر 1989 ص158
53-السقطي (م.س) صص50-51-52
54- ذكر الوزان (م.س) ص 190(أن عدد دكاكين العطارين في فاس بلغ 150 دكانا بينما عدد دكاكين الفواكه 50 ،والجزارين 40 ،والكتبيين 30)
55-ابن الحاج ج2 ص167
56- أنظر لكاتب هذه السطور مقال "جوانب من لباس المرأة بالمغرب الوسيط " في مجلة أمل التاريخ-الثقافة-المجتمع العدد 33 السنة الخامسة عشرة 2008 ص154 وما يليها .
57- رينهارت دوزي المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب تر ذ. أكرم فاضل في مجلة اللسان العربي المجلد 8 الجزء 3 يناير 1971 ص36
58- مارمول ص176
59- الوزان ص87
59مكرر- نفسه ص197
60-مارمول ص176
61-ابن سيدة (ص.س) ص
62- ابن الزيات (م.س) ص100
63- نفسه ص175

64- مارمول (م.س) ص127
65- نفسه ص57
66- الوزان ص197
67- مارمول ص177
68- نفسه ص57
69- الوزان صص 87-146-227
70-نفسه ص87-279
71- مارمول صص 177-149
72- لم نعثر على ما يشير إلى إستعمال هذا النوع من النطق من طرف نساء .وقد جاء ذكرها في " مسالك الأبصار " (م.س) ،(ص) 141، حيث ذكر المؤلف لن الأشياخ والجند في عهد المرينيين كانوا لا يشدون المضمات إلا في يوم الحرب ،أويوم التميز .
73- الوزان صص 87-197
74- مرمول ص 177
75- ابن الحاج ج 2 ص168
76- (ن.م) و (ن.ص)
77- عياض "مذاهب الحكام في نوازل الأحكام" تح ذ.محمد بن شريفة بيروت 1990 ص247
78- (ن.م) و(ن.ص)
79-تاريخ ابن خلدون الجزء السادس ص282
ابن ابي زرع الأنيس المطرب بروض القرطاس الرباط 1972 ص305
80- ابن الأحمر بيوتات فاس الكبرى الرباط 1972 ص25
81-الوزان ص84
82- نفسه ص219
83- حول بعض أشكال الحلي الفضية و الذهبية في الغرب الإسلامي ،المحفوظة في متاحف لندن و نيويورك و بلنسية،أنظر كتاب مانويل جوميث مورينو "الفن الإسلامي في إسبانيا" تر لطفي عبد البديع و محمود عبد العزيز سالم القاهرة 1968 صص 404 ومايليها.

صدر عن مجلة أمل

كتب مترجمة

- ألبير عياش: الحركة النقابية بالمغرب الجزء الثاني
  ترجمة: نور الدين سعودي
- كينيت براون: موجز تاريخ سلا
  ترجمة: محمد حبيدة وأناس لعلو
- ألبير عياش: تاريخ شمال افريقيا القديم
  ترجمة: عبد العزيز بل الفايدة

يصدر قريبا

- جورج سبيلمان: المغرب من الحماية إلى الاستقلال
  ترجمة: محمد المؤيد
- ألبير عياش: الحركة النقابية بالمغرب – الجزء الثالث –
  ترجمة: نور الدين سعودي

كتب باللغة العربية

- محمد الفلاح العلوي: جامع القرويين والفكر السلفي
- المهدي الناصري: الرحلة الزاهرة في أخبار درعة العامرة
  تحقيق ودراسة أحمد البوزيدي
- محمد بن الطيب ومحمد بن المهدي: نادي الوداد الرياضي.
  تاريخ وألقاب

ندوات من إنجاز المجلة

* بيان يناير 1944 بين مطلبية: الاستقلال والديمقراطية
* حلقات في تاريخ المرأة بالمغرب
* المقاومة والاستقلال خلال القرن العشرين: الرموز والدلالات

ندوات من انجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي

* بعض القضايا المنهجية لعلوم التاريخ
* التشكيلة الاجتماعية في تاريخ المغرب
* التاريخ ومسؤولية المؤرخ
* تاريخ الري في الجنوب المغربي

وثائق من ثرات الحركة الوطنية

* عبد السلام بورقية وآخرون: لمحات من تاريخ الحزب الشيوعي المغربي

يصدر قريبا

* Comité d'action marocaine: Plan de réformes Marocaines

* عبد الهادي بوطالب: من ثورة الاستقلال إلى ثورة الديمقراطية

من ملفات الأعداد المقبلة

* العنف السياسي في تاريخ المغرب
* التصوف والمتصوفة عبر تاريخ المغرب
* تحولات الفكر والثقافة في تاريخ المغرب
* الدين والسياسة عبر تاريخ المغرب
* السياسة والفكر السياسي في تاريخ المغرب المعاصر

باب المساهمة في هذه الملفات مفتوح في وجه كل الباحثين

أمــــل

مجلتكم

اقرأوها

ساندوها

ساهموا في كتابة

أبحاثها ودراساتها